مجربات فخر الاطباء۔ مرتبہ حکیم محمد جلال الدین مرحوم، صفحات ۱۱۶، کتابت وطباعت معمولی، ناشر ادارۃ الاشاعت علوم اسلامیہ، حسین آگاہی، ملتان

اس میں بدن کے تمام اعضا، اور امراض کے بارے میں وہ مجرب نسخے درج ہیں جن کو حکیم فقیر محمد حسن مرحوم اپنے مریضوں پر بار بار تجربہ کر چکے ہیں، ان نسخوں میں جو دوائیں تجویز کی گئی ہیں، ان کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ بہت ہی مختصر، کم قیمت اور آسانی سے دستیاب ہو جانے والی ہیں، کتاب کے شروع میں حکیم صاحب مرحوم کے کچھ بیش قیمت اقوال بھی ہیں جن سے اطبا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اور اسباب کے علاوہ ان حکیمانہ باتوں کے نظر انداز کر دینے کی وجہ سے بھی یونانی طریقۂ علاج غیر مؤثر اور غیر مقبول ہوتا جا رہا ہے، اس کتاب سے اطبا کو پورا پورا فائدہ اٹھانا چاہیے۔

معیت الٰہیہ۔ از مولانا شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری، صفحات ۹۴، کتابت وطباعت بہتر
پتہ: ناظم خانقاہ اشرفیہ نمبر ۱۲ سب بلاک جی ناظم آباد نمبر ۴ کراچی نمبر ۱۸۔

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کی ذات گرامی سے اس صدی میں امت کو جو غیر معمولی فائدہ پہنچا اس میں انکی تحریروں کے ساتھ ان کے خلفا کا بھی بڑا حصہ ہے، ان کے اکابر خلفا میں ایک ممتاز شیخ مولانا عبدالغنی صاحب پھولپوری بھی ہیں، وہ ایک دیہات میں بیٹھکر دین کی ترویج واشاعت کا کام کرتے رہے، انکی ذات سے اعظم گڈھ اور اسکے اطراف وجوانب کے مسلمانوں کو بڑا فائدہ پہنچا، اب وہ کچھ دنوں سے کراچی میں مقیم ہیں، وہاں انھوں نے مختلف مجالس میں معیت الٰہیہ کے موضوع پر جو حکیمانہ باتیں فرمائی تھیں، انہی ملفوظات کو بعض قدر دانوں نے جمع کرکے شائع کر دیا ہے، اس رسالہ میں بتایا گیا ہے کہ تعلق باللہ اور قرب خداوندی کے حصول کے لیے محض ذکر و فکر کافی نہیں ہے بلکہ اس کیلئے اہل اللہ کی صحبت بھی ضروری ہے، اس بات کو مولانا نے بڑے حکیمانہ اور والہانہ انداز میں بیان کیا ہے، جابجا صحابۂ کرام کے واقعات، بزرگوں کی حکایات اور مولانا روم کے اشعار نے اس میں مزید تاثیر پیدا کر دی ہے، یہ کتاب علما، اور خاص طور پر اس راہ کے رہروں کیلئے بڑی مفید ہے، معیت الٰہیہ کا ترجمہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی، اگر اس کا ترجمہ کیا گیا تھا تو اسکا لفظی ترجمہ "خدائی ساتھ" کے بجائے اللہ کی قربت یا قرب خداوندی وغیرہ کرنا چاہیے تھا۔

"م۔ ج"

جلد ۸۸ ماہ صفر المظفر ۱۳۸۱ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۶۱ء عدد ۲

مضامین

شذرات

ہماری پرانی علمی شخصیتیں ایک ایک کرکے اٹھتی جاتی ہیں، اور ان کا بدل نظر نہیں آتا، جون کی آخری تاریخوں میں مشہور اہل قلم اور نامور فاضل پروفیسر سید نواب علی صاحب ایم اے نے انتقال کیا، ان کا اصل وطن نیوتنی ضلع اناؤ تھا لیکن ملازمت کے سلسلے میں ان کا قیام زیادہ تر گجرات میں رہا، وہاں وہ مختلف بڑے بڑے تعلیمی عہدوں پر ممتاز رہے، سرکاری ملازمت سے ریٹائر ہونے کے بعد ریاست جوناگڈھ کے وزیر تعلیم ہوگئے تھے، اس سے سبکدوش ہونے کے بعد وطن لوٹ آئے تھے، پھر قیام پاکستان کے بعد کراچی چلے گئے اور وہیں گذشتہ ۳۰ جون کو وفات پائی۔

مرحوم، حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہمعصر تھے، ان کی طالب علمی کا زمانہ لکھنؤ میں گذرا تھا، اس زمانہ میں وہ مولانا شبلی کی صحبت سے مستفید ہوئے، اس لیے دار المصنفین اور اس کے کارکنوں سے انکے تعلقات بہت قدیم تھے، اور وہ اس کے ابتدائی ارکان میں تھے، جدید علوم کے ساتھ عربی سے بھی واقف تھے اور اسلامی علوم پر بھی ان کی نظر تھی، ان کا علمی ذوق بہت بلند تھا، وہ متعدد بلند پایہ کتابوں کے مصنف تھے، اور اپنی تصانیف کے ذریعہ انھوں نے دین کی بڑی خدمت انجام دی، ان کی تصانیف کی تعداد ایک درجن کے قریب ہوگی، ان میں سیرۃ الرسول، تاریخ صحف سماوی، اور معارج الدین زیادہ اہم ہیں، اب ایسے محقق فاضل مسلمانوں میں مشکل سے پیدا ہونگے۔

دوسرا حادثہ خان بہادر ظفر حسین خاں کی وفات کا ہے، وہ بھی اسی علمی بزم کی یادگار تھے، اسلیے انکے تعلقات بھی دار المصنفین سے دیرینہ تھے، وہ انسپکٹر آف اسکولس کے عہدہ پر ممتاز تھے، اس سے ریٹائر ہونے کے بعد کچھ دنوں تک شیعہ کالج کے پرنسپل رہے، ادھر عرصہ سے عزلت نشینی کی زندگی بسر کر رہے تھے، مگر تالیف و تصنیف کا سلسلہ آخر تک جاری رہا، ان کا خاص موضوع فلسفہ تھا، فلسفہ اور اسکی تاریخ پر ان کی نظر بہت وسیع تھی، اس موضوع پر ان کی کئی تصانیف ہیں، ان کی ایک تصنیف مقالات دو سو عرصہ ہوا اور دوسری مآل و مشیت ابھی چند سال ہوئے دار المصنفین سے شائع ہوئی تھی، آخر الذکر کتاب پر ان کو ساہتیہ اکیڈمی سے پانچہزار انعام ملا تھا، انجمن ترقی اردو ہند سے بھی ان کی بعض فلسفیانہ تصانیف شائع ہوئیں، اللہ تعالیٰ دونوں خدام علم کی مغفرت فرمائے۔

مسلم کنونشن کو منعقد ہوئے دو مہینے ہوچکے ہیں، مگر اس کے متعلق موافق و مخالف بیانات کا سلسلہ اب تک جاری ہے، فرقہ پرستوں نے اس کے خلاف جو طوفان بپا کیا وہ توقع کے عین مطابق ہے، ان کو تو مسلمانوں کے خلاف زہر اگلنے کا کوئی موقع ملنا چاہیے، کانگریس کے حلقہ سے بھی اس کے خلاف کچھ آوازیں بلند ہوئیں جن میں بعض نام نہاد مسلمانوں کے نام بھی نظر آتے ہیں، انکی مخالفت بھی تعجب انگیز نہیں ہے، موجودہ کانگریس میں مشکل سے دو چار سچے کانگریسی نکل سکیں گے ورنہ ان میں اور فرقہ پروروں میں ظاہر کے علاوہ باطن کا کوئی فرق نہیں، مسلمانوں کے مسائل میں تقریباً سب کے جذبات یکساں ہیں، رہے مسلمان تو حکومت کے ایسے وفاداروں سے کوئی زمانہ بھی خالی نہیں رہا ہے، جو ذاتی فائدے کے لیے دین و ملت سب کچھ قربان کرسکتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ اس کنونشن کا یہ روشن پہلو بھی ہے کہ اس میں ہر فرقہ کے منصف مزاج لوگوں نے شرکت اور اس کی حمایت میں تقریریں کیں جو اس کنونشن کی مقبولیت اور کامیابی کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس کنونشن نے انڈین یونین کی جمہوریت اور سیکلرزم کی لاج رکھ لی، اس کا مقصد نہ مسلمانوں کی جداگانہ تنظیم ہے نہ کوئی نئی جماعت بنانا اور نہ حکومت کے خلاف محاذ قائم کرنا، بلکہ صرف مسلمانوں کی جائز شکایتوں اور ان حقوق و مطالبات کو حکومت کے کانوں تک پہنچا دینا ہے جو خود دستور ہند نے انکو عطا کیے ہیں، درحقیقت کوئی حکومت اس وقت جمہوری اور سیکلر نہیں کہلائی جاسکتی جب تک وہ ملک کے تمام فرقوں کے ساتھ بلا امتیاز مذہب و ملت یکساں سلوک خصوصاً اقلیتوں کو مطمئن نہیں کرتی، یہ تو استبداد کی بدترین شکل ہے کہ مظلوموں کو شکایت کی بھی اجازت نہ ہو، اس سے فرقہ پرستی گھٹتی نہیں اور بڑھتی ہے، جب دل شکایتوں سے معمور اور لب خاموشی پر مجبور ہوں گے تو لامحالہ فرقہ وارانہ جذبات پیدا ہوں گے، اسکا علاج یہی ہے کہ ان شکایتوں کو کھل کر بیان کردیا جائے اور یہ حکومت کا فرض ہے وہ ان کو دور کرکے عملاً حقیقی جمہوریت اور سیکلرزم قائم کرنے کی کوشش کرے، اس لحاظ سے اس کنونشن نے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ جمہوریت کی خدمت بھی انجام دی۔

ڈاکٹر محمود صاحب کا خطبۂ صدارت قوم و ملت اور ملک و وطن کے حقوق و فرائض میں اعتدال و توازن اور سچی قوم پروری و وطن دوستی کا نمونہ ہے، انھوں نے صرف مسلمانوں کی حق تلفی ہی کا گلہ نہیں کیا ہے، بلکہ مسلمانوں کو بھی ان کی خامیوں کی اصلاح اور ملک و وطن سے متعلق ان کے فرائض کیجانب توجہ دلائی ہے اور ان کو قوم پروری اور وطن دوستی میں دوسروں کے لیے نمونہ بننے کی تلقین کی ہے، ڈاکٹر صاحب کا دامن آفتاب داغ

اور ان کی قوم پروری شک و شبہہ سے اتنی بالاتر ہے کہ اس کنونشن سے پہلے کوئی مخالف بھی ان پر حرف نہیں رکھ سکتا تھا، پھر جن شرائط اور احتیاطوں کے ساتھ یہ کنونشن کیا گیا ہے اس سے زیادہ احتیاط ممکن نہ تھی، اس سے خود مسلمانوں کے ایک طبقہ کو اس کنونشن سے شکایت پیدا ہوگئی ہے، اس کے بعد بھی جو لوگ اس کنونشن یا ڈاکٹر صاحب پر اعتراض کرتے ہیں وہ خود فرقہ پروری کے شکار اور خود غرض ہیں۔

یاد ش بخیر سمپورنانند جی اردو کے ان محسنوں میں ہیں جو کسی موقع پر بھی اسکی مخالفت سے نہیں چوکتے، گیتا حکومت نے اردو کے مسائل پر غور اور اس کی تحقیقات کے لیے جو کمیٹی مقرر کی ہے اس میں ہندی کی پوزیشن بالکل محفوظ کر دی گئی ہے، کمیٹی کوئی ایسی سفارش نہیں کر سکتی جس سے ہندی کی امتیازی حیثیت پر اثر پڑتا ہو، اس کے ارکان میں متعدد ہندی نواز اور ہندی کے مصنفین و اہل قلم موجود ہیں، ابھی اس کی پہلی نشست ہوئی ہے، اور اس نے صرف ایک سوالنامہ مرتب کیا ہے، تجویزوں اور سفارشوں کا مرحلہ بہت دور ہے اور معلوم نہیں اس کا نتیجہ کیا نکلے، مگر سمپورنانند جی کو یہ بھی گوارا نہیں کہ اردو کا معاملہ بھی قابل توجہ سمجھا جائے یا کوئی ایسا اقدام کیا جائے جس سے اردو کے پنپنے کا اندیشہ ہو، اس لیے انھوں نے حفظ ماتقدم کے طور پر پہلے ہی اس کے خلاف بیان دیدیا اور اردو بولنے والوں کے لسانی اقلیت ہونے سے بھی انکار اور اس سے اس صوبہ کے دو لسانی ریاست بن جانے اور قومی وحدت میں رخنہ پیدا ہونے کے خطرہ کا اعلان کر دیا، اس طرح انھوں نے اردو کو لسانی اقلیتوں کے حقوق سے بھی محروم کر دیا اور گیتا حکومت کے خلاف اپنے ہمنواؤں کو بھی بھڑکا دیا اور کمیٹی کو بھی متنبہ کر دیا کہ وہ اس معاملہ میں زیادہ قدم نہ بڑھائے۔

اس بیان کا سب سے دلچسپ ٹکڑا یہ ہے کہ "اردو کے ساتھ ان کی حکومت کی پالیسی مناسب تھی، اگر ماتحت عملہ کی جانب سے اس میں کچھ کوتاہی نہ ہوئی ہوتی تو اس کی تلافی کافی ہے" یعنی انھوں نے اردو کے حق کی حد بھی مقرر کر دی کہ اس سے آگے قدم نہ بڑھنے پائے، انھوں نے اپنے زمانہ میں اردو کے ساتھ جو سلوک کیا ہے وہ سب کی نگاہ کے سامنے ہے، اس کے بعد یہ دعوی

چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد

کی کتنی اچھی مثال ہے، بہر حال اس کمیٹی سے نہ زیادہ توقع رکھنی چاہیے اور نہ کامل مایوسی، بلکہ نتیجہ کا انتظار کرنا چاہیے۔

مقالات

علامہ اقبال

اور

اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی

از

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل ایل بی رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

اقبال فطرۃً ایک فلسفی تھے، ایک بہت بڑے فلسفی، قدرت نے انھیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا دماغ دیا تھا، خود فرماتے تھے :-

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں	پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنر ہے	اس کی رگ رگ سے باخبر ہے

فلسفیانہ تفکیر کے ساتھ وہ ابتدا ہی سے اسلام پسند تھے، اور آخر میں تو ان کا یہ ذہنی رجحان عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، ان کا آخری ارشاد ہے ؎

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست	وگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

اس لیے انھوں نے اپنے مقدور بھر اس کوشش میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا کہ اپنے فکری نظام کو اسلامی

بنیادوں پر استوار کریں، خصوصاً سفر یورپ سے مراجعت کے بعد جب انھیں یورپی فکر کی بیمائیگی کا احساس ہوا تو قدرۃً ان کی نظریں اسلام اور اسلامی ثقافت کی جانب اٹھنے لگیں، مثنوی و شاعری میں فرماتے ہیں:

مژدہ اے پیمانہ بردار خمستانِ حجاز — بعد مدت کے ترے رندوں کو پھر آیا ہے ہوش
پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز — دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش

اسی طرح "ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" ایک طویل نظم میں لکھا تھا،

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا — زناریِ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی — ہے اس کا طلسم سب خیالی
دل در سخنِ محمدی بند — اے پور علی ز بو علی چند

بایں ہمہ اقبال انسان تھے، اور ان کی سب سے بڑی عزت افزائی اسی میں ہے کہ اسی حیثیت سے ان کی مساعی جمیلہ کا جائزہ لیا جائے، اور کسی نظریہ کو اس بنا پر مستند قرار دینے کے بجائے کہ اس کو علامہ اقبال نے پیش کیا ہے، بہتر ہوگا کہ ان کے آراء و افکار کو ان کی شخصیت سے قطع نظر کرکے محض اصول اسلام کی روشنی میں پرکھا جائے، اور دیکھا جائے کہ یہ خیالات کہاں تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہیں۔

خودی کے تصور کے علاوہ جسے اقبال کے فلسفہ میں بنیادی حیثیت حاصل ہے، ان کے یہاں سب سے اہم زمانہ کا مسئلہ ہے، وہ اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا سوال سمجھتے تھے، چنانچہ "الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید" میں (ص ۱۰۴) فرماتے ہیں:

"دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہو کر لامحدود کو محدود کے اندر سمو لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا مطمح نظر یہ ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔"

یہاں بھی انھوں نے صرف یورپی فکر کی رہنمائی ہی پر اعتماد نہیں کیا، بلکہ زمانہ کے باب میں بھی مفکرین اسلام کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی اور ان کی توضیح و تبیین کے بعد ان پر تبصرہ کیا اور ان کی کوتاہیاں اور نارسائیاں گنانے کی کوشش کی، اس کے بعد اپنا مخصوص نظریۂ زمان پیش کیا، اس لیے فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا نظریۂ زمان، اسلام کے تصورِ زمان کا تسلسل ہے یا اس کی تجدید ہے یا اس دو شاخہ تفکیر کے مختلف علمبرداروں کے درمیان محاکمہ ہے، جس کی ایک شاخ متکلمین اسلام کی تعلیمات ہیں اور دوسری فلاسفۂ اسلام کے اقوال یا جرمن اور فرنچ فلاسفہ مثلاً کانٹ، ہیگل، برگساں، آئنسٹائن وغیرہ کے نظریات کا تسلسل یا تجدید یا محاکمہ ہے، یا پھر وہ خود ان کا مخصوص مستقل مذہب فکر ہے جسے انھوں نے اسلامی و غیر اسلامی فکر سے بے نیاز ہو کر اختیار کیا ہے،

بہرحال اس دقیق اور غامض مسئلے (نظریۂ زمان) کے سلسلے میں علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

(الف) شاعرانہ خیالات، اور (ب) سنجیدہ علمی افکار،

(الف) جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں، ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے، اس لیے ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ان کے سنجیدہ خیالات ہیں، اس بات کے کہنے کی ضرورت یوں اور بھی ہوئی کہ ان کے "منظوم افادات" سے زمانہ کے جو تصورات مستنبط ہوتے ہیں، ان میں بڑا اضطراب بلکہ شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ شدید تناقض ہے، مثلاً

(۱) جب ان پر "توحید الوہیت" کا جذبہ غالب ہوتا ہے تو وہ انتہا پسند متکلمین کی ہم نوائی میں زمان و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، "شرح المواقف" میں متکلمین کے بارے میں لکھا ہے:

المقصد السابع انھم ای المتکلمین	(ساتواں مقصد اس بات میں کہ انھوں نے
انکروا ایضاً الزمان	یعنی متکلمین نے زمانہ (کے وجود خارجی)
	کا انکار کیا ہے]

اسی طرح مکان کے متعلق ان کے مذہب کے بارے میں لکھا ہے:

الاحتمال الثالث فی المکان	مکان کی حقیقت کے باب میں تیسرا
انہ البعد المفروض وھو	احتمال یہ کہ وہ بعد مفروض کا نام ہے
الخلاء.... وجوزہ المتکلمون	جس کا دوسرا نام خلاء ہے... متکلمین خلا کے
ومنعہ الحکماء.	جواز کے قائل ہیں لیکن حکماء اسکے منکر ہیں]

اور یہی مسلک "ضرب کلیم" کے افتتاحیہ میں علامہ اقبال نے اختیار کیا ہے، وہ بھی طبیعین و فلاسفہ کی تمام فکری سرگرمیوں کو جو انھوں نے "حقیقت زمانہ" کی توضیح کے باب میں کی ہیں، شرک اور زنار پوشی سے تعبیر کرتے ہیں ؎

خرد ہوئی ہے زمان و مکان کی زناری — نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

(۲) اور جب کائنات کی وسعتوں کے مقابلے میں انسان اور اس کے "تمام معجزہائے ہنر" ہیچ در ہیچ نظر آتے ہیں تو پھر یہی "موہوم زمانہ" ان کے لیے مؤثر حقیقی بن جاتا ہے، اس قنوطیت کے عالم میں وہ فلاسفۂ اسلام کی چھپی ڈھکی زمانہ پرستی اور ازلیت زمان کی تعلیم کو بھی پیچھے چھوڑ کر عرب جاہلیت کی دہر پرستی تک پہنچ جاتے ہیں۔ عرب جاہلیۃ "دہر" کو حوادث کائنات میں مؤثر بالذات مانتے تھے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے:

واعلموا ان العرب اصناف	جاننا چاہیے کہ عرب (جاہلیۃ) کے مختلف
شتی فمنھم معطلۃ ومنھم	فرقے تھے، بعض مذہب تعطیل کے پیرو تھے،

محصلۃ نوع تحصیل معطلۃ	بعض ایک حد تک محصلہ تھے، معطلۂ عرب
العرب وھی اصناف، فصنف	کی کئی قسمیں ہیں، ایک قسم خالق کائنات
منھم انکروا الخالق والبعث	اور حشر و نشر کی منکر تھی اور اس بات کی
والاعادۃ وقالوا بالطبع المحیی	قائل تھی کہ طبیعت زندگی بخشنے والی ہے
والدھر المفنی وھم الذین	اور "دہر" فنا کرنے والا ہے، اسی فرقے
اخبر عنھم القرآن المجید:	کے قول کو قرآن کریم دہراتا ہے "اور
"وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا	بولے، وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی،
نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ"	مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں
اشارۃ الی الطبائع المحسوسۃ	کرتا مگر زمانہ" جس کا اشارہ طبائع محسوسہ
وقصر الحیاۃ والموت علی ترکبھا	کی جانب ہے، نیز اس بات کی طرف کہ زندگی
وتحللھا فالجامع ھو الطبع و	اور موت انھیں طبائع کی ترکیب و انحلال
المھلک ھو الدھر	پر موقوف ہیں، پس طبیعت "جامع" (موجب تکوین)
(الملل والنحل للشہرستانی ج ۲ ص ۹۵)	ہے اور ہلاک و برباد کرنے والا "دہر" ہے۔

علامہ اقبال بھی زمانہ کو "نقش گر حادثات" بلکہ "اصل حیات و ممات" قرار دیتے ہیں، چنانچہ "بال جبریل" کے اندر "مسجد قرطبہ" کا آغاز اسی عقیدے سے کرتے ہیں ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات — سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

ظاہر ہے کہ زمانہ کے مؤثر بالذات ہونے کا اعتراف "نقش گر حادثات" سے زیادہ صریح طور پر نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح زمانہ کی ازلیت و ابدیت کے باب میں فرماتے ہیں ؎

وقت ما کو "اول و آخر ندید" — از خیابان ضمیر ما دمید

دوسری جگہ فرماتے ہیں ؎

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست　　"وقت جاوید ست" و خور جاوید نیست

"روحِ اقبال" کے مصنف نے اقبال کے "نظریۂ زمان" کی توضیح میں لکھا ہے :-

"اقبال نے اپنی نظم نوائے وقت میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے،

زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے ...... میں تیری جان ہوں، میں تمام عالم

پر محیط ہوں، انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں،

میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سرچشموں سے حیات جاوداں بھی عطا

کرتا ہوں، قوموں کا عروج وزوال مجھ سے ہے ...... غرضیکہ حیات وکائنات کی

ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارۂ ابرو کا نتیجہ ہیں ......

خورشید بدامانم، انجم بگریبانم　　در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم

در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم　　من دردم و درمانم من عیشِ فراوانم

من تیغ جہاں سوزم من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے زغبارِ من　　ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من

انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من　　خون جگر مرداں سامانِ بہارِ من

من آتش سوزانم من روضۂ رضوانم

یہی نہیں بلکہ جمہور متکلمین وحکماء کے مسلک کے برخلاف انھوں نے ذات باری تعالیٰ کو بھی "زمانی"

قرار دے ڈالا، چنانچہ اسی نظم (نوائے وقت) میں فرماتے ہیں ع

من کسوتِ انسانم من "پیراہن یزدانم"

ظاہر ہے کہ زمان ومکان کے سہرے سے انکار اور سلسلۂ روز وشب کو "نقش گر حادثات"

ماننے میں بعد المشرقین ہے جسے "وحدت تفکیر" کے تابع نہیں لایا جاسکتا، لہٰذا اس فکری اضطراب

کے بعد علامہ اقبال کے نظریۂ زمان کی تائید میں ان کے اشعار سے استشہاد انتہائی گمراہ کن

ثابت ہوسکتا ہے،

(ب) یورپی فکر کی رہنمائی سے مایوس ہوکر علامہ اقبال نے اسلام کی طرف نظریں

اٹھائیں، اس سے پہلے انھوں نے اپنے "مقالۂ فضیلت" "Metaphysics

of Persia" کی ترتیب وتدوین کے سلسلے میں عہد اسلامی کے ایران کی الہیاتی

وما بعد الطبیعیاتی سرگرمیوں کا مطالعہ کیا تھا، مگر اب انھوں نے مستشرقین کی وساطت کے بغیر

براہ راست اسلامی مفکرین کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی، اس آزادانہ تفکیر کا نتیجہ وہ لیکچر تھے،

جو انھوں نے ۱۹۲۸ء میں حیدرآباد اور مدراس میں "الہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کے عنوان

سے دیے، اس میں انھوں نے "حقیقت زمان" کی توضیح بھی کی جس کے متعلق ان کا خیال

تھا کہ اس کی صحیح توجیہ سے تمام سابق مفکرین ناکام رہے تھے، فرماتے ہیں :-

"زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اسی کو

تقدیر کہتے ہیں، لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر

کی گئی ہے، تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر

نظر ڈالی جائے ...... زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو ماہیتِ اشیا بنجاتا ہے،

چنانچہ قرآن کریم میں ہے: خلق کل شئ فقدرہ تقدیرا۔" غرض مصنفِ

"روح اقبال" کے لفظوں میں

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے"۔

پھر بات محض اتنی ہی ہوتی تو کسی سنجیدہ نقد وتبصرہ کی ضرورت نہ پڑتی لیکن مطالعہ

اقبالیات کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ ان کے مفکر اسلام ہونے پر زور دیا جاتا ہے اور ان کے خیالات کو عہد حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں تعلیمات اسلام کی ترجمانی سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "روح اقبال" کے مقدمہ میں لکھا ہے :-

"ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے، کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا، ...... اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر مثنوی روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تھا، تو ہم کلام اقبال کو بھی اس الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔"

اس لیے مسئلہ زیادہ سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے، اس سلسلے میں چند ملاحظات قابل غور ہیں،

(۱) علامہ کو اسلامی فکر کے سمجھنے کا بالعموم اور اسلام کے تصور زمان کے سمجھنے کا بالخصوص زیادہ موقع نہیں ملا، چنانچہ حال ہی میں ان کی مقالہ Metaphysics of Persia کا جو اڈیشن بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے، اس کے پیش لفظ میں پروفیسر ایم ایم شریف نے لکھا ہے:

[فارابی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش مستشرقین مغرب کے آراء و افکار کی صدائے بازگشت ہے، انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شرف سے محروم دکھایا ہے جس کے وہ اپنے ابتکار فکر اور نوفلاطونیت سے انحراف کی بنا پر مستحق تھے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر انھیں اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کی مساعی کی قدر و قیمت دوسرے طور پر لگاتے]

مگر یہ بات ذرا مشکوک سی ہے کہ اگر انھیں موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کے باب میں کوئی نئی رائے قائم کرتے، ان کے لیے یہ تقریباً ناممکن ہو سکتا تھا، اسلام اور اسلامی تاریخ کو صحیح طور

سمجھنے کی تڑپ ان میں کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو، وہ ذہنی سرمایہ جو اس کاوش کے لیے درکار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا، چنانچہ علامہ کی اس زمانہ (۲۸-۱۹۳۴) کی زندگی جب وہ "خطبات (الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید) کی ترتیب، تشکیل اور نظر ثانی میں مصروف تھے، اس بات کی شاہد ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے،

(۲) ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ جتنے دن جرمنی میں رہے۔ Development of Metaphysics in Persia کی ترتیب و تحریر کے سلسلے میں انھیں جرمن مستشرقین سے ایران قدیم کے زروانی خیالات سننے کا اتفاق ہوتا رہا، ایرانی زروانیت جو مجوسیت سے پہلے جنوبی مغربی ایشیا کا مقبول مذہب تھی، زمانہ پرستی کی قائل تھی، اس لیے بہت سے زروانی خیالات ان کے لاشعور میں جمع ہوتے رہے، آخر عمر میں جب ان پر اسلام فہمی کا شوق غالب ہوا تو قرآن حکیم کے مطالعہ کے دوران میں یکایک بہت سے زروانی خیالات لاشعور سے شعور میں آنے لگے اور انھیں ایسا محسوس ہوا گویا پہلی مرتبہ حقایق قرآنی کا ان پر انکشاف ہو رہا ہے،

مثال کے طور پر آیۂ کریمہ "خلق کل شئ وقدرہ تقدیرا" کی تلاوت کے بعد انھوں نے اس کی تفسیر یہی سمجھی کہ

"زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیت اشیا بن جاتا ہے"۔

حالانکہ قرآن فہمی کے عام اصول اس تاویل کی مساعدت نہیں کرتے،

(۳) معلوم نہیں علامہ ہی کا میلان طبع اس جانب تھا یا اسپنگلر (Spengler) کی کتاب Decline of The West پڑھنے کے بعد ان کا ایسا خیال ہو گیا تھا، بہرحال ان کا میلان "زمانہ کے وجود خارجی" Reality of Time کے اقرار کی جانب ہے،

اسپنجلر نے دنیا کی تاریخ کو مختلف ثقافتی ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر دور کے کچھ ثقافتی امتیازات گنائے ہیں، عہد حاضر کے ثقافتی ممیزات اس نے دو بتائے ہیں: "Anti-Classicalism" (یونان بیزاری) اور "زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار"۔ اسپنجلر نے اسلامی ثقافت کو "مجوسی ثقافتوں" کے گروپ میں شامل کیا ہے، لیکن علامہ کا اصرار ہے کہ اسلامی تہذیب جو علم و حکمت میں یورپی تہذیب کی اصل ہے۔ اسپنجلر کے مزعومہ ممیزات میں بھی اس کی اصل ہے اور اس لیے ان دونوں "ممیزات" کی حامل ہے، چنانچہ جہاں انھوں نے اسلامی ثقافت کے نمایندوں کی سعی پیہم کو یونانی کلچر کے خلاف ایک مسلسل بغاوت سے تعبیر کیا ہے وہیں زمانہ کے وجود خارجی کے اقرار کو اسلامی ثقافت کے عناصر ترکیبی میں محسوب کیا ہے، یہی نہیں بلکہ "زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ" اقبال کے نزدیک قرآن کی تعلیم کا اہم جزء ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

However, The interest of The Quran in history...... has given us one of the most fundamental principles of historical criticism....... a fuller relization of certain basic ideas regarding The nature of life and Time. These ideas are in The main Two; and both forms The foundation of The Quranic Teachings.

1. The unity of human origin....,

2. A keen sense of The reality of Time."

[بہر حال تاریخ کے ساتھ قرآن کے اعتنا نے ہمیں تاریخی تنقید کے سب سے زیادہ بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول دیا ہے،........ جو حیات اور زمانہ کی ماہیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات کی زیادہ مکمل معرفت کا نام ہے، ان میں سے دو تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اور دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں:- (۱) بنی نوع انسان کے آغاز کی وحدت ...... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ)]

(۴) بہر حال زمانہ کے جس تصور کو علامہ اسلامی الاصل سمجھتے تھے وہ ایرانی الاصل اور زروانی ہے، اس خیال کی تائید "جاوید نامہ" سے ہوتی ہے، "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے:-

"جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے، روح زمان و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتی ہے، وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں، سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے۔"

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من　　　ناطق و صامت ہمہ نخچیر من

غنچہ اندر شاخ می بالد زمن　　　مرغک اندر آشیاں نالد ز من

دانہ از پرواز من گردد نہال　　　ہر فراق از فیض من گردد وصال

ہم عتابے ہم خطابے آورم　　　تشنہ سازم تا شرابے آورم

من حیاتم من مماتم من نشور　　　من حساب و دوزخ و فردوس حور

آدم و افرشتہ در بند من است　　　عالم شش روزہ فرزند من است

"ام ہر چیزے کہ می بینی منم ہر گلے کز شاخ می چینی منم

اور یہ سراسر قدیم ایرانی زروانیت کی تعلیم ہے، اسی طرح حدیث "لا تسبوا الدھر" کی تاویل میں انھوں نے غالی متصوفین کی تقلید میں عجیب عجیب گلفشانیاں فرمائی ہیں، پہلے تو جمہور کے مسلک کے برخلاف انھوں نے ذات باری کو "دہر" کے عین (Identical) فرض کر لیا اور پھر چونکہ عوام "نور پاک محمدی" کو حقیقت باری تعالیٰ ہی سے "انا من نور اللہ" کا مصداق سمجھتے ہیں، انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (عبدہ) کو "دہر" کا عین بنا دیا اور آخر کار "ہو عبدہ" کا نعرہ بلند کر ڈالا۔ چنانچہ بقول مصنف "روح اقبال":۔

"جاوید نامہ میں اقبال نے فلک مشتری پر حلاج کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ جہان رنگ و بو میں نور مصطفٰے سے بہار ہے وہ جوہر جس کا اسم گرامی مصطفٰے ہے وہی ہے جس سے دہر کی تعمیر ہوئی ہے، وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اس لیے وہ صورت گر تقدیر ہے":

عبدہ صورت گر تقدیر ہا اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا

عبدہ دہر است و دہر از عبدہ است ما ہمہ رنگیم و او بے رنگ و بو است

کس ز سر عبدہ آگاہ نیست عبدہ جز سر الا اللہ نیست

لا الہ تیغ و دم او عبدہ فاش تر خواہی بگو "ہو عبدہ"

یہ تمام تر غیر اسلامی تصورات ہیں جن کی اصل قرآن و حدیث میں نہیں مل سکتی، اگر ملے گی تو یا ایرانی زروانیت میں یا جرمن عرفانیات میں۔

اس بات کی مزید توضیح کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کے تصور زمان کو سمجھ لیا جائے، اسلام کے تصور زمان کی تعبیر دو جماعتوں محدثین اور متکلمین نے کی ہے،

محدثین کرام کے نزدیک دہر اور زمانہ اللہ تعالیٰ کی منجملہ مخلوقات کے ایک مخلوق ہے جس کا

حوادث کائنات میں کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں لکھا ہے:۔

"واما الدھر الذی ھو الزمان فلا فعل له بل ھو مخلوق من جملة خلق اللہ تعالیٰ"۔ رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے، وہ تو صرف منجملہ مخلوقات خداوندی کے ایک مخلوق ہے،

متکلمین کے دو گروہ ہیں:۔ دائیں بازو والوں (اشاعرہ) نے اس باب میں ایک عملی (Pragmatic) نقطۂ نظر اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک زمانہ ایک انداز بیان اور معاشرتی ضرورتوں کے لیے ایک پیمانہ ہے،

"متجدد معلوم یقدر به متجدد آخر موھوم"۔ ایک معلوم و متعین امر متجدد ہے جس سے دوسرے مجہول متجدد کا اندازہ لگایا جاتا ہے،

اور گرم بازو والے گروہ نے سرے سے اس کے وجود خارجی ہی کا انکار کر دیا جیسا کہ شرح المواقف میں ہے:

المقصد السابع انھم ای المتکلمون انکروا ایضًا الزمان ساتواں مقصد اس باب میں کہ انھوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ (کے وجود خارجی) کا بھی انکار کیا ہے،

اور اس انتہا پسندانہ اقدام کے لیے وہ مجبور بھی تھے، کیونکہ زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار [خواہ اس کے حدوث کے قول کے ضمن ہی میں کیوں نہ ہو] منطقی طور پر قائل کو زمانہ کی ازلیت و ابدیت (قدم زمانہ) اور اس طرح اس کی الوہیت (دہر پرستی) کا قائل بنا دیتا ہے، جیسا کہ امام رازی نے "مباحث مشرقیہ" میں ارسطو کی طرف منسوب کیا ہے

من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہے اس نے غیر شعوری طور پر زمانہ کے قدم کا اعتراف کر لیا،

بہر حال یہ ہے زمانہ کا اسلامی تصور۔ مگر محدثین کی تعلیم کے برخلاف جس میں زمانہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ حوادث کائنات میں اس کائنات میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، علامہ اقبال اسے "موثر بالذات" مانتے ہیں ؎

سلسلۂ روز و شب "نقش گر حادثات" سلسلۂ روز و شب "اصل حیات و ممات"

اشاعرہ کی تعلیم کے برخلاف جو زمانہ کو عملی ضرورتوں کے لیے محض ایک پیمانہ قرار دیتے ہیں اقبال اس قسم کے خیال کو "زنار پوشی و باطل فروشی" سے تعبیر کرتے ہیں ؎

اے اسیر دوش و فردا در نگر　　در دل خود عالم دیگر نگر

در گل خود تخم ظلمت کاشتی　　وقت را مثل خطے پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار　　فکر تو پیمود طول روزگار

ساختی ایں رشتہ از زنار دوش　　گشتۂ مثل بتاں باطل فروش

اور انتہا پسند متکلمین کے مسلک کے خلاف جو زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر ہیں علامہ زمانہ کے وجود خارجی کے عقیدہ کو اسلامی ثقافت کا اصل الاصول قرار دیتے ہیں، بلکہ اسے قرآن کی بنیادی تعلیم کا رکن رکین بتاتے ہیں، خطبات کا اقتباس اوپر نقل ہو چکا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ

"دو تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں اور یہ دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں...

... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ)"

غرض زمانہ کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات سراسر مفکرین اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہیں خود انھیں بھی اس جدت آفرینی کا احساس تھا، اسی وجہ سے فرمایا تھا

"لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے۔"

پھر یہ نئی توجیہ اگر علامہ اقبال کی اپنی اختراع ہوتی تو اس پر غور کیا جا سکتا تھا مگر قطع نظر اس بات کے کہ

ا۔ یہ توجیہ نہ قرآن سے ماخوذ ہے نہ حدیث سے [علامہ نے اپنے خیال کی تائید میں جو آیت پیش کی ہے اس سے ان کا دعوی کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، نہ روایۃً نہ درایۃً۔ نہ ظاہر نص اس کی موید ہے، نہ خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے صحابہ سے جو علوم نبوت کے محرم راز تھے، اس قسم کی کوئی تاویل بسند قوی یا ضعیف مروی]

ب۔ سب سے بڑا مانع اس توجیہ کے تسلیم کرنے میں یہ ہے کہ یہ "ایرانی الاصل" ہے، ساسانی عہد کے آخر میں جب کہ ایران میں سیاسی انتشار کے ساتھ مذہبی انتشار بھی پھیل رہا تھا اور قدیم "زروانیت" کا احیاء ہو رہا تھا، تقدیر کو زمانہ (زروان) ہی کا دوسرا نام بتایا جاتا تھا، چنانچہ مشہور ارمنی مصنف ازنیک جو بعثت اسلام سے قبل گذرا ہے ایرانیوں کے اس الحاد کا ذکر کرتا ہے، اوٹن جیگ لکھتا ہے:-

Eznik says, in his refutations of heresies (in the second book) containing a refutation of the false doctrine of Persians: Before anything, heaven or earth, or creature of any kind whatever therein, was existing, Zeruen existed, whose name means fortune or glory" (Essays on the sacred language, writing and Religion of the Parsis P.13)

[ازنیک اپنی کتاب "ابطال بدعات" کے دوسرے حصہ میں جس کے اندر ایرانیوں کے عقائد باطلہ کا بیان ہے، ان کے اس عقیدے کا ذکر کرتا ہے :۔ پیشتر اس کے کہ آسمان یا زمین یا کسی بھی قسم کی کوئی مخلوق موجود ہو 'زروان' موجود تھا جس نام کا مطلب تقدیر یا برکت ہے]

اسی طرح ایک دوسرا مصنف تھیوڈور مصیصی بھی ایرانیوں کے اس نئے عقیدے کی شہادت دیتا ہے۔ مارٹن ہیگ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے :

"On The same matter Theodoros of Mopouestia writes as follows, according to The fragment preserved by The Polyhistor Photios (Belco Th 81): In The first book of his work (On The doctrines of The Magi), says Photios, he propounds The nefarious doctrine of The Persians, which Zarastrades introduced, viz, That about Zarouam, whom he makes The ruler of The whol universe, and calls him Destiny."

مارٹن ہیگ کے علاوہ کرسٹن سین نے "ایران بعہد ساسانیان" میں تھیوڈور مصیصی کی اس شہادت کو نقل کیا ہے :۔

"اپنی کتاب کے جزو اول میں اس نے (تھیوڈور مصیصی) ایرانیوں کے نفرت انگیز عقیدے کو بیان کیا ہے جو زردس (زرتشت) نے رائج کیا، یہ عقیدہ زرام (زروان) کے متعلق ہے

جس کو اس نے سارے جہان کا بادشاہ بتایا ہے اور جس کو وہ قضا و قدر بھی کہتا ہے[1]

اس نئے عقیدے کی شہادت ایرانیوں کے علاوہ خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب "دادستان مینوگ خرد" سے بھی ملتی ہے، کرسٹن سین دوسری جگہ کہتا ہے :۔

"زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں مد ہوئے، جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے سم قاتل تھا، خدائے قدیم جو اہورمزد اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمان نا محدود کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا، چنانچہ کتاب دادستان مینوگ خرد میں عقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے"۔[2]

ان مصرحہ شہادتوں کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اقبال کی یہ نئی دریافت "زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے"، ساسانی عہد کی زروانیت سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح ان کا خیال "سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات" بھی ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

جب چھٹی صدی مسیحی میں سیاسی انتشار کے ساتھ فکری انتشار بھی ایران میں پھیلنے لگا اور حکومت کی گرفت کمزور ہو جانے کی بنا پر قدیم زروانیت کو سر اٹھانے کا موقعہ ملا تو "توحید" کے پردے میں "زمانہ پرستی" کی اشاعت شروع ہوئی، چنانچہ ہوارٹ "Ancient Persian & Iranian Civilization" میں کہتا ہے :۔

"ساسانیوں کے زمانہ میں خارجی فرقوں کے اندر ایک توحیدی رجحان واضح طور پر نظر آتا ہے، "زمان لامحدود" یا "زروان اکرن" کی اصطلاح جو اوستا کے آخری باب میں ملتی ہے، "خدائے واحد" کے تصور کے لیے بطور اساس استعمال کی گئی جو "مبدء خیر و شر" [اہورمزد اور اہرمن] دونوں سے بلند تر ہے، یہ عقیدہ چوتھی صدی میں تھیوڈور مصیصی کے اور پانچویں صدی میں ارمنی مصنفین ازنیک اور الیزے کے علم میں تھا"۔[3]

۱ ایران بعہد ساسانیان ص ۱۹۶ ۲ ایضاً ص ۵۸۵ ۳ ایضاً ص ۱۶۲

خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب "سکند گمانیک وزار" میں اس کی شہادت موجود ہے:۔

"جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو زروانیگ کہتے ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی مذہبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ہے اور نہ کوئی نیک عمل اس پر واجب ہے، ...... ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے ہیں ...... یہ سب زمان نامحدود کے ارتقا کے نتیجے ہیں۔" (ایران بعہد ساسانیاں ص ۵۰۵)

غرض یہ "سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات" کی عظیم دریافت "زروانیت" سے ماخوذ ہے جسے خود مجوسی بھی دہریت و الحاد سمجھتے تھے اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

من کسوت انسانم من پیراہن یزدانم

اسلام کی مسلمہ تعلیمات کے سراسر خلاف ہے، تمام فرق اسلامیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ذات باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے، مگر علامہ زمانہ کو "پیراہنِ یزداں" بتانے پر مصر ہیں۔

اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو انھوں نے زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

آدم و افرشتہ در بند من است عالم شش روزہ فرزند من است

ہر گلے کز شاخ می چینی منم ام ہر چیزے کہ می بینی منم

ایرانی زروانیت ہی سے ماخوذ ہے چنانچہ مارٹن ہیگ لکھتا ہے:۔

The first Greek writer who alludes to it is Damascius. In his book On Primitive Principle's (125th P 384 ed kopp) he says The Magi and the whole Aryan nations consider, as

Eudemos writes some space and the others Time, as the universal cause out of which the good God a well as the evil sprits were seperated." (P. 12)

نیز آرتھر کرسٹن سین "ایران بعہد ساسانیاں" (ص ۱۹۵ - ۱۹۶) میں لکھتا ہے:۔

"اوستا کے باب گاتھا (یاسنا ۳۰، ۳) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں جن کا نام توامان اعلیٰ ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم تر اصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے، ارسطو کے ایک شاگرد یودیموس کی ایک روایت کے مطابق مینح مشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے، بعض اس کو مکان (تھواش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زرون بزبان اوستائی و زُروان یا زَروان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے، بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زروانی عقیدے کو متھرا پرستوں نے بھی اختیار کر لیا ہے۔"[1]

ان تاریخی شواہد کے بعد بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کا نظریۂ زمان کہاں تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہے۔

[1] سب سے پہلے یونانی مصنف جو اس عقیدے کا حوالہ دیتا ہے دمسقیوس ہے، وہ اپنی کتاب "مبادی اولیہ" میں کہتا ہے "مغوں (ایرانیوں) اور تمام آریائی اقوام کا خیال ہے جیسا کہ یوڈیموس لکھتا ہے، بعض کا مکان کے متعلق اور بعض کا زمان کے متعلق کہ وہ ہمہ گیر علت اولیٰ ہے جس سے تمام اچھے دیوتا اور اسی طرح ارواحِ خبیثہ پیدا ہوئی ہیں۔

شیخ احمد سرہندی

(مجدد الف ثانیؒ)

از

جناب پروفیسر مسعود احمد صاحب

(۳)

تیسرا دور ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء تا ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء

اس دور کا آغاز "دین الٰہی" سے ہوتا ہے، اس مذہب نو کی بنیاد ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء میں رکھی گئی، لندن یونیورسٹی کے فاضل پیٹر ہارڈی (Peter Hardy) نے اس کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے:-

"دین الٰہی" نظریاتی اعتبار سے متصوفانہ تھا، زرد شتیوں کے معتقدات بھی اس میں شامل کر لیے گئے تھے، لیکن یہ مذہب خالص موحدانہ تھا، اس میں شیعی نظریۂ امام و مجتہد بھی شامل تھا، مختصر یہ کہ اسلام سے اس کا جتنا تعلق تھا ہندومت سے اتنا نہ تھا۔"[1]

لیکن امریکن مورخ پوویل پرائس (Pewell Price) نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہیں، وہ لکھتا ہے:-

"۱۵۸۲ء میں دین الٰہی کی بنیاد رکھی گئی، (یہ مذہب نو) نظریہ توحید وجودی کی ایک مبہم و غیر واضح شکل ہے، جس میں مختلف ادیان و مذاہب کے معتقدات شامل ہیں، زرد شتی،

۱ Wm. Theodre de Bary: Sources of Indian Traditeon, New york, 1959, P. 443.

جینی، ہندو، بدھ وغیرہ، سب کا معجون مرکب ہے، اور اسلام کے نظریۂ توحید کو اس میں برائے نام جگہ دی گئی ہے۔"[1]

اکبر کے خیالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مذہب نو میں تمام ادیان کے معتقدات شامل تھے، ابوالفضل نے اکبر نامہ میں اکبر کے خیالات کو اس طرح پیش کیا ہے:-

"ایک مرتبہ اعلیٰ حضرت نے فرمایا انسان تو وہ ہے جو "عدل" کو راہ تحقیق کا پیشوا بنائے اور ہر مذہب و ملت سے جو عقل کے مطابق ہو، قبول کرلے۔ شاید اس طرح وہ قفل کھل جائے جس کی کنجی کھو گئی ہے۔"[2]

اکبر کے تیسرے دور کی زندگی کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس نے عملی طور پر جملہ ادیان کے معتقدات کو اپنایا تھا، ملا عبد القادر بدایونی نے اس پر بے لاگ تبصرہ کیا ہے، لکھتے ہیں:

"صبح و شام، دوپہر اور آدھی رات چار وقت آفتاب کی عبادت کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا، آفتاب کے ایک ہزار ایک نام یاد کر لیے تھے، جو دوپہر کو آفتاب کی طرف حضور قلب سے متوجہ ہو کر جپا کرتے تھے، (عبادت کا یہ طریقہ تھا) اپنے دونوں کان پکڑ کر ایک چکر کھا کر کان کی لو پر گھونسے لگایا کرتے تھے، اس قسم کی اور بہت سی حرکتیں کرتے تھے، قشقہ بھی لگایا کرتے تھے، یہ بھی حکم دیا تھا کہ آدھی رات کو اور طلوع آفتاب کے وقت نوبت و نقارہ بجا کرے۔"[3]

آفتاب کی عبادت ہی پر بس نہیں تھا بلکہ ہر چیز کی عبادت شروع کر دی تھی، یہ وہ خرابی ہے جو نظریۂ توحید وجودی کی غلط قسم کی تشریح سے پیدا ہو سکتی تھی، ملا عبد القادر بدایونی لکھتے ہیں:-

۱ J. C. Powell Price: A History of India London 1958, P. 267

۲ H. Beveridge: The Akbar Nama, Vol III Calcutta, 1910, P. 371

۳ منتخب التواریخ ج ۲ ص ۳۲۲

"اسی طرح آگ، پانی یا درخت اور پتھر اور تمام مظاہر کائنات یہاں تک کہ گائے
کے گوبر کی پرستش کرتے تھے، قشقہ لگاتے تھے، زنار پہنتے تھے، تسخیر آفتاب کی دعا جس کو
ہندو رشیوں نے سکھایا تھا، وظیفہ کے طور پر آدھی رات اور طلوع آفتاب کے وقت جپا کرتے تھے"[1]

اور یہ عقیدہ تھا کہ

"آفتاب نیر اعظم ہے، تمام عالم کو داد و دہش کرتا ہے، بادشاہوں کا پالنہار ہے
اور بادشاہ اس کے نام لیوا ہیں"[2]

ان عقائد کا اثر لباس تک پر تھا، چنانچہ "سات ستاروں کے ساتھ مخصوص رنگوں کے حساب سے
ہر روز کا لباس علحدہ تھا"[3]

ان تمام ملحدانہ بدعات اور کافرانہ معتقدات کی انتہا یہ تھی کہ یہ حکم دیا کہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ
کے ساتھ لوگ "اکبر خلیفۃ اللہ" کہا کریں۔

اکبر کے خاص چیلے تو یہ کلمہ پڑھتے ہی تھے، دوسرے لوگوں کو بھی اس کلمہ کی ترغیب دی جاتی
تھی، اسی لیے خود اکبر کے زمانے میں مذہبی لوگوں کا یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس نے نبوت کا دعویٰ کر دیا
ہے۔ ورنہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی کو کلمۂ مبارکہ سے نکالنے کا اور کیا سبب ہو سکتا ہے،
اس کے بعد دعویٰ خدائی تک نوبت پہنچی، عوام کے اس خیال کا ذکر ابوالفضل نے بھی کیا ہے،
اکبر نامہ میں لکھتا ہے:-

"ایک گروہ ان کمینہ لوگوں کا ہے جو شبینہ جانوروں کی طرح دن دھاڑے اندھوں
کی مانند پاٹے کو بان ہیں، خدا کے اس یگانہ و یکتا بندے (اکبر) پر جو اپنی نسل کی آن ہے
یہ الزام لگاتے ہیں کہ اس نے خدائی کا دعویٰ کیا ہے، اور اس قسم کے ناشائستہ گفتگو سے

[1] منتخب التواریخ ج ۲ ص ۲۷۱ [2] ایضاً [3] ایضاً

وہ ابدی قعر ذلت میں خود کو دھکیلتے ہیں"[1]

اللہ اور اس کے رسول سے بیگانہ ہونے کے بعد اکبر مذہب اسلام سے کلیتہً بیزار ہو گیا تھا
اور اسلام کے خلاف اس کی طبیعت میں ایک ضد پیدا ہو گئی تھی، اور وہ ہر اس چیز کو پسند کرتا
جو مخالف اسلام ہوتی، ملا عبد القادر بدایونی لکھتے ہیں:-

"اسلام کی ضد میں سور اور کتے کو ناپاک نہیں سمجھا جاتا تھا، حرم اور محل میں ان کو رکھا
جاتا تھا، اور روزانہ صبح کو ان کی زیارت عبادت شمار کی جاتی تھی"[2]

کیونکہ ہندو رشیوں نے اس کے متعلق یہ تصور پیش کیا تھا کہ

"سور ان دس مظاہر میں سے ہے جن میں خدا حلول کیے ہوئے ہے"[3] (نعوذ باللہ)

فیضی باوجود تبحر علمی کے اتنا گمراہ ہو چکا تھا:-

"چند کتوں کو سفر میں ساتھ رکھتا تھا، اور ان کے ساتھ کھانا بھی کھاتا تھا، بعض شعرا
تو کتوں کی زبانیں منہ میں لیا کرتے تھے"[4]

ذبیحہ پر عام پابندی لگا دی گئی اور حکم دے دیا گیا:-

"اگر کوئی ایسے شخص کے ساتھ کھانا کھائے جس کا پیشہ جانوروں کو ذبح کرنا ہو تو
اس کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں، اور اگر اسی کے خاندان کا کوئی فرد ہو تو اس کی کھانے
کی انگلیاں اڑا دی جائیں"[5]

جوئے کی حلت کا حکم:-

"دربار کے اندر جوئے خانہ بنایا گیا، جوئے بازوں کو خزانۂ شاہی سے روپئے دیے جاتے تھے"[6]

[1] H. Beveridge: Akbar Nama, Vol III Calcutta, 1910, P.397
[2] منتخب التواریخ ج ۲ [3] ایضاً [4] ایضاً [5] ایضاً ص ۳۰۶ [6] ایضاً

شراب کی حلّت کا حکم اس ستم ظریفانہ احتیاط کے ساتھ دیا گیا۔

"اگر حکماء کی طرح رفاہیت بدنی کے لیے شراب پی جائے اور اس سے کوئی فتنہ و فساد پیدا نہ ہو تو مباح ہے، لیکن اگر مے خوار مستی میں جھوم اٹھے، بھیڑ بھاڑ ہو جائے اور شور و غل ہونے لگے تو ایسی صورت میں شراب نوشوں کی پوری پوری تادیب کی جائے۔"[1]

مے فروشی کے لیے یہ اہتمام کیا گیا کہ

"شراب کی دکان سر دربار لگائی گئی، اور ایک دربان خاتون خمار کو مہتمم بنایا گیا، اور شراب کا نرخ بھی مقرر کر دیا گیا۔"[2]

شراب نوشی کا اتنا زور و شور ہوا کہ فیضی بھی صبر نہ کر سکا اور یہ کہتے ہوئے جام چڑھا گیا

"ایں پیالہ را بہ کوری فقہا می خورم"

ستم بالائے ستم یہ کہ حضرت "شیخ الاسلام" "مفتی صدر جہاں اور "میر عدل میر عبد الحئی صاحب" بھی خم پہ خم چڑھانے لگے، ابو الفضل لکھتا ہے:۔

"اس ماہ (آبان) دعوت میں عقل افزا شراب نوش کی گئی، میر صدر جہاں مفتی اور میر عبد الحئی میر عدل نے بھی اپنے اپنے جام چڑھائے، اس موقع پر حضرت شہنشاہی نے یہ شعر پڑھا:۔

گناہوں سے درگذر کرنے والے شہنشاہ کے دور میں قاضی نے اپنے
لبوں تک چڑھائے اور مفتی نے اپنے ساغر چڑھائے،[3]

مفتی صدر جہاں نے شراب نوشی کے علاوہ ایک بڑا کام یہ بھی کیا کہ ۱۰۰۴ھ ۱۵۹۵ء میں اکبر

---

[1] منتخب التواریخ ج ۲ [2] ایضاً [3] H. Beveridge: Akbar Nama Vol III Calcutta 1910, P 881

کے حکم سے داڑھی صاف کرادی،[1] داڑھی کے متعلق اکبر کا یہ مضحکہ خیز خیال تھا:۔

"داڑھی کی خصیتین سے سیرابی ہوتی ہے، اس لیے کسی خواجہ سرا کے چہرے پر داڑھی نہیں ہوتی، اس لیے ایسی چیز کی حفاظت سے کیا ثواب ملے گا۔"[2]

یہ خیر ہوئی کہ "فرع" کی قطع و برید پر اکتفا کی گئی، ورنہ کیا عجب تھا کہ "اصل" کی نوبت آجاتی،

عورتوں کو بے حجابی کی پوری پوری اجازت بلکہ حکم دیا گیا کہ:۔

"جو جوان عورت کوچہ و بازار میں نکلے اس کو چاہیے کہ یا تو برقعہ پہنے ہی نہیں اور اگر پہنے تو منہ کھول کر چلے۔"[3]

میت کی تدفین کا نرالا طریقہ ایجاد کیا گیا:۔

"حکم دیا گیا کہ تھوڑا سا غلۂ خام ایک پکی اینٹ کے ساتھ اس کے گلے میں باندھ کر پانی میں ڈال دیں اور اگر پانی نہ ہو تو یا تو جلا دیں یا خطائیوں کی طرح درخت پر لٹکا دیا جائے۔"

اگر دفن کیا جائے تو:۔

"میت کا سر مشرق کی جانب اور پیر مغرب کی سمت کر کے دفن کیا جائے۔"[4]

دین الٰہی میں یہ تمام خرافات ہر دل عزیزی اور مقبولیتِ عامہ کے لیے شامل کیے گئے تھے اس کے باوجود یہ مذہب تو مقبول نہ ہو سکا، صرف چند درباریوں نے اس کو قبول کیا، جن میں ابو الفضل و فیضی اور شیخ مبارک پیش پیش تھے، عوام میں بہت ہی کم لوگوں نے اس کو اپنایا، بہ قول پیٹر ہارڈی (Peter Hardy)

"بہر حال معدودے چند درباریوں نے دین الٰہی قبول کیا۔"[5]

---

[1] ذکاء اللہ: اقبال نامۂ اکبری [2] منتخب التواریخ ج ۲ [3] ایضاً ص ۳۹۱ [4] ایضاً ج ۲ [5] Souros of India Tradition, Newyork, 1957. P.438

اڈورڈیز (S. Edwardes) نے اس مذہب پر یہ تبصرہ کیا ہے:۔

"اکبر نے لوگوں کو دین الٰہی میں شمولیت کی لالچ دی، اور جبریہ اس کی جانب مائل کرنا چاہا، اس پر بھی یہ مذہب عوام میں مقبول نہ ہو سکا حتیٰ کہ اس کے اپنے محبوب درباریوں تک نے قبول کرنے سے انکار کر دیا، ان میں اس کے متبنّٰی کنور مان سنگھ نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا: "مرید ہونے کا اگر یہ مطلب ہے کہ جان نثاری پر رضامندی کا اظہار کیا جائے تو میں تو پہلے ہی اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر حاضر ہوا ہوں، اس کے بعد مزید ثبوت کی کیا حاجت ہے؟ لیکن اگر مرید ہونے سے تبدیلی مذہب مراد ہے تو میں تو ہندو ہی ہوں، اگر آپ حکم دیں تو مسلمان تو ہو سکتا ہوں مگر میں نہیں سمجھ سکتا کہ ان دونوں کے علاوہ بھی کوئی تیسرا مذہب ہے؟""[1]

ہندوؤں کی پختہ زناری کا یہ حال تھا اور ان کے برخلاف مرزا جانی حاکم ٹھٹھ جیسے ایمان فروش بھی موجود تھے، اس نے اکبر کو اس قسم کا حلف نامہ بھیجا تھا:۔

"میں فلاں بن فلاں اپنی طوع و رغبت، شوق قلبی سے دین اسلام مجازی و تقلیدی جو میں نے اپنے باپ دادا کا دیکھا تھا اور ان سے سنا تھا، اس پر تبرا بھیجتا ہوں اور اکبر شاہی دین الٰہی کو اختیار کرتا ہوں۔"[2]

اکبر نے جو سجدۂ تعظیمی فرض کیا تھا وہ بھی صوفیائے خام ہی کی ستم ظریفی تھی، ملا عبد القادر بدایونی لکھتے ہیں کہ شیخ تاج العارفین بن شیخ زکریا اجودھنی نے:۔

"انھی کے لیے (اکبر) سجدہ تجویز کر کے اس کا نام "زمین بوس" رکھا، اور آداب شاہی کو فرض عین کا درجہ دیا، اس کے چہرے کو "کعبۂ مرادات" اور "قبلۂ حاجات" کہا کرتے تھے، اور بہت سی ضعیف روایات اور ہندوستان کے بعض مشائخ کے مریدوں کے عمل کو بطور

---

[1] S. Edwardes etc. Mughal Rule in India, London 1930 P.450

[2] مفتی ذکاء اللہ: اقبال نامۂ اکبری مطبوعہ دہلی ۱۸۹۷ء ص ۴۳۸

حجت پیش کرتے تھے۔"[1]

ان بیانات سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اکبر گو ابتدا میں ایک دیندار مسلمان تھا مگر رفتہ رفتہ لامذہب ہو گیا تھا، اور اس کی حکومت نے اسلام اور اہل اسلام کی حمایت نہیں بلکہ اس کا استیصال کیا، اکبر کی بے دینی کے متعلق فرانسیسی فاضل ڈاکٹر گستاؤلی بان لکھتا ہے:۔

"اکبر خود ایک لامذہب شخص تھا اور ہندو و مسلمان دونوں کو متعصب خیال کر کے ان دونوں مذہبوں کو ایک ہی نظر سے دیکھتا تھا، اس کی یہ بھی تمنا تھی کہ ان دونوں کو ایک مذہب پر لے آئے لیکن اس ارادہ میں وہ کامیاب نہ ہو سکا۔"[2]

فاضل موصوف کا یہ خیال تو صحیح ہے کہ اکبر لامذہب تھا، مگر جو حقائق اوپر پیش کیے گئے ان سے صاف ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ اس کا سلوک معاندانہ تھا،

اکبر کی موت

۱۰۱۴ھ / ۱۶۰۵ء میں جلال الدین محمد اکبر بادشاہ کا انتقال ہوا، ملا عبد القادر بدایونی کی تاریخ منتخب التواریخ، ۱۰۰۴ھ / ۱۵۹۵ء تک کے حالات پر ختم ہو جاتی ہے، ابو الفضل کی آئین اکبری اور اکبر نامہ بھی ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء سے پہلے مرتب ہو چکے تھے، اس لیے صحیح طور پر پتہ نہیں چلتا کہ اکبر نے کس حالت میں دنیا سے رحلت کی، مفتی ذکاء اللہ نے اقبال نامۂ اکبری میں تحریر کیا ہے:۔

"اس نے ملا صدر جہاں کو بلا کر ان کے ہاتھ پر توبہ کی، کلمہ پڑھا اور جنتی مسلمانوں کی طرح بہشت نصیب ہوا۔"[3]

یہ ملا صدر جہاں وہی ہیں جن کو اکبر نے شراب پلائی تھی اور جنھوں نے اس کے حکم سے داڑھی صاف کرائی تھی،

تزک جہانگیری کا جو ترجمہ میجر پرائس نے کیا تھا اس میں بھی تحریر ہے:۔

"شہنشاہ نے سب سے بڑے مولوی کے ہاتھ پر توبہ کی اور کلمہ پڑھ کر جنتی مسلمانوں کی طرح اس

---

[1] منتخب التواریخ ج ۲ ص ۲۵۹ [2] ڈاکٹر گستاؤلی بان: تمدن ہند، مطبوعہ آگرہ ۱۹۱۳ء مترجمہ سید علی بلگرامی ص ۱۶۰

[3] مولوی ذکاء اللہ: اقبال نامۂ اکبری مطبوعہ دہلی ۱۸۹۷ء ص ۶۰۵۔

دنیا سے رخصت ہوا۔"

لیکن ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں جو نسخہ سر سید احمد خاں نے طبع کرایا تھا، اس میں اس واقعہ کا ذکر نہیں، ممکن ہے کہ میجر پرائس کا ماخذ پرتگیزی پادریوں کے سفرنامے ہوں، بہرحال یہ بیانات مستند نہیں ہیں۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء) نے اکبر کے انتقال پر سید فرید بخاری الملقب بہ مرتضیٰ خاں (م ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء) (جو جہانگیر کی تخت نشینی کے بعد منصب پنج ہزاری اور میر بخشی کے عہدے پر فائز تھے، اور جن کے مکان واقع سلیم گڑھ (دہلی) میں اکبر اور جہانگیر ٹھہرا کرتے تھے) کو جس انداز سے تعزیت نامہ تحریر فرمایا ہے اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ اکبر مذہبی لوگوں کی نظر میں مرتے وقت مسلمان نہیں تھا، اس نے پیغمبری کے دعوی کے ساتھ ساتھ خدائی کا دعویٰ بھی کیا تھا، اور اسی پر اس کا خاتمہ ہوا۔

شیخ عبدالحقؒ کوئی متعصب و متشدد قسم کے عالم نہ تھے، بلکہ مرنجان مرنج تھے، خود جہانگیر کو آپ سے عقیدت تھی، کبھی کبھی آپ اُس کے دربار میں بھی جایا کرتے تھے، جہانگیر ایک ملاقات کا اس طرح ذکر کرتا ہے:-

"از ارباب فضل و ارباب سعادت است دریں آمدن دولت ملازمت دریافت کتابے تصنیف نمودہ بود مشتمل بر احوال مشائخ ہند (اخبار الاخیار ۹۹۹ھ) بہ نظر درآمدہ خیلے زحمت کشیدہ، مدتہاست کہ در گوشۂ دہلی بہ وضع توکل و تجرید بسر می برد، مرد گرامی است صحبتش بے ذوق نیست، بہ انواع مراحم دل نوازی کردہ رخصت فرمودم۔"[1]

شیخ موصوف نے جو تعزیت نامہ سید فرید بخاری کے نام ارسال فرمایا تھا اس میں کنایتاً اکبر کے معتقدات کا ذکر بھی آگیا ہے۔

[1] تزک جہانگیری بحوالہ محمد معشوق حسین: حالات نور الدین جہانگیر مطبوعہ آگرہ

شیخ محدث دہلویؒ اس مکتوب میں ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:-

"لیکن شراب نوشی کی خاصیت یہ ہے کہ اس کا جو گھونٹ پیا جاتا ہے اور جو قطرہ حلق سے نیچے اترتا ہے اور حریص بنا دیتا ہے اور پیاس بڑھ جاتی ہے، مست کرکے بیخود و بیخبر کر دیتا ہے، اس وقت (میخوار) کسی کی نصیحت نہیں سن سکتا، اور اس کو انجام کی فکر نہیں رہتی، دنیا اور حکومت کا گھمنڈ اس کو اس حد تک پہنچا دیتا ہے کہ پیغمبری اور خدائی کا دعوی کر بیٹھتا ہے، اس سے آگے اور کیا کہا جا سکتا ہے؟"

"فرعون نے اپنے چھوٹے سے ملک مصر پر اتنا غرور کیا کہ دعوی خدائی کر بیٹھا، دوسروں کے متعلق کیا کہا جائے؟ - وہ خدا سے بے خبر نہیں جانتا تھا کہ خدا تو آسمان و زمین کا پیدا کرنے والا ہے، اور اس نے تو ایک مکھی اور مچھر تک اس دنیا میں پیدا نہیں کیا، تو پھر دعوی خدائی کیسا؟"

"وہ تو دیوانہ بھی نہ تھا، ورنہ یہ ساری بکواس اس کی دیوانگی پر محمول کی جاتی۔"

آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:-

"لیکن دنیا کی مستی و غرور اور سلطنت و حکومت کے گھمنڈ نے اس کو اس بکواس پر آمادہ کیا، بہت سے لوگوں کی سرشت میں غرور و حماقت اس طرح خمیر کر دی گئی ہے کہ ان کی عقل و تمیز سلب ہو گئی ہے، اور باوجود دعوی عقل کے وہ دیوانوں کے جیسے کام اور دیوانوں کی جیسی باتیں کرتے ہیں، دیوانے تو نہیں ہیں لیکن دیوانوں جیسے ضرور ہیں، ایک اٹھا اور دعوی پیغمبر کرتا ہے، اور اس کو کچھ خبر نہیں کہ پیغمبری ہے کیا چیز؟"

آخر میں تحریر فرماتے ہیں:-

"لوگ اپنے مزاج اور نفس کی ایسی اندھیاری میں گر پڑے ہیں کہ نصیحت کی طرف بالکل

کان نہیں لگاتے اور نیک کاموں طرف قدم نہیں بڑھاتے، مرنے کے بعد اس کو پتا چلے گا کہ حقیقت ہے کیا؟ (شعر)

"انتظار کر جب تک کہ زمانہ تیری عقدہ کشائی نہ کر دے، اور جو کچھ
تو نے کیا ہے اس کو مستقبل میں کھول کر نہ رکھ دے۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "لوگ سوتے رہتے ہیں اور جب وہ مرتے ہیں تو ہشیار ہوتے ہیں۔" (شعر)

"اس جہانِ اسباب میں جب تک مخلوق ہے، غفلت و خواب
[illegible] میں مبتلا ہے۔"

"[illegible] لا الہ الا اللہ کہے تو کیا ہوتا ہے، اور کہاں پناہ مل سکتی ہے۔"[1]

ان اقتباسات سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہو گئی ہے کہ محدث دہلوی کے نزدیک اکبر اپنی زندگی کے آخری لمحوں تک بے دین ہی رہا، ورنہ تعزیت نامے کے اندر اس قسم کے مسائل کا ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اکبر اور اس کے دور کو اہل نظر اور اہل دل نوع انسانی کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص تباہ کن خیال کرتے تھے۔ اب اکبری دور کے متعلق شیخ مجدد سرہندی کے تاثرات پیش کیے جاتے ہیں۔

اکبری دور شیخ مجدد کی نظر میں شیخ مجدد اسلام کی زبوں حالی کے متعلق خان اعظم کو تحریر فرماتے ہیں:-

"مخبر صادق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے "الاسلام بدا غریبا وسیعود کما بدا، فطوبیٰ للغرباء۔" اسلام کی بے بسی اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ کفار کھلم کھلا اسلام پر لعن طعن کرتے اور مسلمانوں کو برا بھلا کہتے ہیں، کافرانہ احکام کو بے تحاشا جاری کر رہے ہیں، اور ان احکام کے ماننے والوں کی کوچہ و بازار میں خوب خوب

[1] شیخ عبد الحق: مجموعہ مکاتیب والرسائل الی ارباب الکمال والفضائل، مطبوعہ دہلی ۱۳۳۲ھ ص ۱۴۳-۷۔

تعریف کی جا رہی ہے، مسلمانوں کے احکام اسلامیہ کے اجراء سے منع کر دیا گیا ہے اور شریعت اسلامیہ کی اشاعت کرنے والا مذموم و مطعون ہے۔ (شعر)

"پری نے تو اپنا چہرہ چھپا لیا ہے اور دیو ناز و نخرے پر تلا ہوا ہے،
یہ کیا تماشا ہے؟ —— عقل حیرت سے جلی جاتی ہے۔"

سبحان اللہ وبحمدہ! کہا گیا ہے کہ شریعت زیر شمشیر ہے اور شریعت کی ترقی و صفا بادشاہوں کے دم سے ہے (یہاں تو) معاملہ بالکل برعکس ہو گیا ہے، حیف صد حیف، افسوس صد افسوس! آج تمہارے وجود کو ہم غنیمت سمجھتے ہیں اور کمزور اور شکست خوردہ مقابلے میں تمہارے سوا کسی کو مد مقابل اور حریف نہیں جانتے، حق تعالیٰ تمہارا حامی و مددگار ہو!

(شعر) "تجھکو خزانے کا اتا پتا بتا دیا ہے، ہم نہ پہنچ سکے شاید تو ہی پہنچ جائے۔"[1]

جہانگیر کی تخت نشینی (۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کے فوراً ہی بعد لالا بیگ کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:-

"قریب قریب ایک قرن سے اسلام کی بے بسی اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ کافر بلاد اسلامیہ میں کافرانہ احکام کے اجراء پر ہی بس نہیں کرتے بلکہ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں بوئے مسلمانی بھی نہ ہو۔ ان لوگوں نے معاملہ یہاں تک پہنچا دیا ہے کہ اگر کوئی مسلمان شعائر اسلام کو بجا لاتا ہے تو اس کو قتل کر دیا جاتا ہے، ہندوستان میں ذبح بقر اسلام کے اعظم شعائر میں ہے (لیکن یہ تو دیکھو) کہ کافر شاید جزیہ دینے کے لیے تو راضی ہو جائیں گے مگر گائے ذبح کرنے کے لیے ہرگز تیار نہ ہوں گے۔

اگر آغاز سلطنت میں اسلام نے رواج پا لیا اور مسلمانوں کا وقار قائم ہو گیا تو فبہا ورنہ اگر اس میں توقف کیا گیا تو معاذ اللہ سبحانہ مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ ہو جائیگا۔

[1] مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، حصہ دوم، مکتوب ۶۵، ص ۵۴

الغیاث، الغیاث، ثم الغیاث، الغیاث! ــ دیکھیں کون سعادتمند اس سعادت سے بہرہ مند ہوتا ہے اور کون ساشاہ باز اس دولت تک پہنچتا ہے؟"[1]

ایک مکتوب میں یوں تحریر فرماتے ہیں :-

"اسلام کمزور ہوگیا ہے، کفار ہند بے تحاشا مسجدوں کو منہدم کر رہے ہیں اور انکی جگہ مندر بنا رہے ہیں۔"[2]

نام نہاد صوفیہ نے شریعت کی بیخ کنی میں جو کچھ کیا وہ کم المناک نہیں، شیخ مجددؒ ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :-

"صوفیان خام اور ملحدان نا عاقبت اندیش اس کے درپے ہیں کہ حلقۂ شریعت سے اپنی گردن چھڑالیں اور احکام شرعیہ کو صرف عوام کے لیے مخصوص کر دیں، وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ خواص تو صرف معرفت کے مکلف ہیں اور بس۔"

"جب معرفت حاصل ہوگئی تو پھر تکلیفات شرعیہ ساقط ہوگئیں۔"[3]

اصل میں یہ غلط فہمی نظریۂ وحدۃ الوجود کی غلط تاویل سے پیدا ہوئی، جو دوسری خرابیوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئی، شیخ مجددؒ تحریر فرماتے ہیں :-

"اور بعض لوگ تو توحید وجودی (کی غلط قسم کی تاویل سے) الحاد و زندقہ میں مبتلا ہوگئے ہیں، یہ لوگ ہر شے (خیر و شر) کے منجانب اللہ سمجھتے ہیں، بلکہ سب کو خدا سمجھتے ہیں۔"[4]

اسی قسم کے خیالات کی بنا پر یہ لوگ حشر و نشر کے بھی قائل نہ تھے، اور بقول شیخ مجددؒ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ :-

"جس طرح ہم وحدت سے کثرت میں آگئے ہیں، اسی طرح پھر کثرت سے وحدت

۱؎ مکتوبات امام ربانیؒ، دفتر اول، حصہ دوم، مکتوب ۸۱ ص ۵۰، ۲؎ محمد منظور نعمانی: تذکرۂ مجدد الف ثانی مطبوعہ لکھنؤ ۱۹۵۹ء ص ۹۰، ۳؎ ایضاً، ص ۱۱۱ ۴؎ ایضاً ص ۱۱۰

میں چلے جائیں گے۔ اور یہ کثرت اس وحدت میں محو ہو جائے گی، ان گمراہوں میں سے ایک گروہ نے اس محویت کو "قیامت کبریٰ" خیال کیا ہے (اسی لیے یہ لوگ) حشر و نشر، حساب، صراط اور میزان سے منکر ہو گئے ضلوا فاضلوا!"[1]

اکبر بھی انہی خیالات سے متاثر تھا اور حشر و نشر، صراط و میزان وغیرہ پر ایمان نہیں رکھتا تھا، چنانچہ ملا عبدالقادر بدایونی نے جب مہابھارت کا ترجمہ کرکے اس کا مسودہ پیش کیا تو اس میں ایک فارسی کا شعر بھی نظر سے گزرا جس سے حشر و نشر کے خیال کی تائید ہوتی تھی، اس پر ملا عبدالقادر کو طلب کرکے سخت تنبیہ کی، انھوں نے جواب دیا، یہ تو کتاب کا ترجمہ ہے، میں نے اپنے معتقدات کو بیان نہیں کیا ہے، خود کتاب میں یونہی لکھا ہوا ہے، یہ سن کر اکبر خاموش ہوا،

نظریۂ توحید وجودی ہی نے متصوفہ کو تناسخ کے جواز کیجانب راغب کیا، شیخ مجدد فرماتے ہیں :-

"بعض گمراہ خواہ مخواہ مسند مشیخت پر بیٹھ گئے ہیں اور تناسخ و آواگون کے جواز کا حکم دیتے ہیں۔"[2]

یہی نہیں بلکہ :-

"ان لوگوں میں سے ایک گروہ نے نماز کو دور از کار سمجھ کر اس کی بنیاد کو غیر اور غیریت پر محمول کیا ہے۔"[3]

جن متصوفہ نے اکبر کے لیے سجدۂ تعظیمی جائز قرار دیا تھا، وہ خود بھی مسجود تھے، چنانچہ شیخ نظام تھانیسری کے خلفاء اپنے مریدین سے سجدۂ تعظیمی کرایا کرتے تھے، اس پر شیخ مجددؒ نے شیخ موصوف کو ایک مکتوب میں تحریر فرمایا :-

"معتمد لوگوں سے سنا ہے کہ تمھارے بعض خلفاء کو ان کے مرید سجدہ کرتے ہیں۔"[4]

متصوفہ کا حال تو گزر چکا، عوام کا حال تھا کہ

۱؎ محمد منظور نعمانی: تذکرۂ مجدد الف ثانی ص ۱۱۲ ۲؎ ایضاً ص ۱۱۲ ۳؎ ایضاً ص ۱۱۳ ۴؎ ایضاً ص ۱۱۴

"دیوالی کے ایام میں مسلمان جاہل بالخصوص ان کی عورتیں کافروں کی رسمیں ادا کرتی ہیں اور اپنی عید مناتی ہیں۔"[۱]

"مسلمان جاہلوں میں یہ مشہور ہوگیا ہے، اگر بتوں اور دیوتاؤں سے استمداد کی جائے تو مختلف امراض اور عوارض ختم ہو سکتے ہیں۔"[۲]

غرض پورے کا پورا معاشرہ بگڑ گیا تھا اور ایک ہمہ گیر تباہی برپا تھی، جس کا نقشہ شیخ مجددؒ اس طرح کھینچتے ہیں:۔

"ایک دنیا بدعت کے دریا میں ڈوبی ہوئی ہے اور بدعت کی تاریکیوں میں آرام کر رہی ہے کس کی مجال ہے کہ بدعات کو ختم کرنے کیلئے دم مارے اور احیاے سنت کیلئے لب کھولے، اس زمانے کے اکثر علماء نے بدعات کو رواج دیا ہے اور سنت کو مٹایا ہے۔"[۳]

مگر احیاے سنت اور ردِ بدعات کی یہ سعادت شیخ مجددؒ کے حصہ میں آئی، مولانا ابو الکلام آزادؒ (م۔ ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء) فرماتے ہیں:۔

"ملک کا ملک شریعت و علوم شریعت سے بیگانۂ محض اور اصل حقیقت یکقلم معدوم، صرف خانقاہوں اور سجادہ نشینی کے سلسلوں کے جال میں پوری اقلیم جکڑ بند تھی، دوسری طرف عہد اکبری کی بدعات، تخت و تاج حکومت کے زور سے ہر طرف پھیل چکی تھیں اور علمائے و مشائخ دنیا پرست خود ان کے احداث و اشاعت کے نقیب تھے، کون تھا کہ اس وقت امن و عافیت کے مدرسوں سلطانی و فرماں روائی کی خانقاہوں سے نکلتا اور دعوت و اصلاح کی امتحان گاہوں میں قدم رکھتا اور پھر نصرت الٰہی کے لشکروں اور نفوذ باطنی کے سامانوں سے ایسا مسلح ہوتا کہ نہ شہنشاہ ہند کا تاج و تخت اس کی راہ روک سکتا،

۱۔ محمد منظور نعمانی: تذکرہ مجدد الف ثانی ص ۱۲۰ ۲۔ ایضاً ص ۱۱۹ ۳۔ ایضاً ص ۱۲۷

اور نہ وقت کی حکمرانی و فرماں روائی اس کے سلطان حق و سطوت الٰہی پر غالب آسکتی۔ خود حضرت موصوف ایک مکتوب میں اپنے فرزند کو لکھتے ہیں:۔

"اے فرزند! ایں وقت آن است کہ در اُمم سابقہ دریں طور وقتے کہ پُر از ظلمت است پیغمبر اولو العزم مبعوث می گشت۔ و بنائے شریعت جدیدہ می کرد، در یں امت کہ خیر الامم است و پیغمبر ایشان خاتم الرسل، علما را مرتبہ انبیاء دادہ اند وانہ وجود علماء بہ حود انبیاء کفایت فرمودہ اند، دریں وقت عالمے عارفے تام المعرفت از یں امت در کار است کہ قائم مقام انبیاے اولو العزم باشد ؎

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگراں ہم بکنند آنچہ مسیحا می کرد"۔

کچھ شک نہیں کہ توفیق الٰہی نے حضرت ممدوح کے وجود گرامی ہی کے لیے یہ مرتبہ خاص کر دیا تھا، انبیاے اولو العزم کی نیابت و قائم مقامی یعنی مقام عزیمت و دعوت کا خلعت صرف انہی کے جسم پر چست آیا۔"[۱]

۱۔ ابو الکلام آزاد: تذکرہ، مطبوعہ لاہور، ص ۵۷، ۲۵۶)

اُردُو شاعری

اور

فنِ تنقید

از

مولانا عبد السلام صاحب ندوی مرحوم

(۴)

(۸) جس طرح ان اہم اور ضروری باتوں کو جن پر قصہ کی بنیاد رکھی گئی ہے نہایت صراحت کے ساتھ بیان کرنا ضرور ہے، اسی طرح ان ضمنی باتوں کو جو صاف صاف کہنے کی نہیں ہیں رمز و کنایہ میں بیان کرنا ضرور ہے، مگر افسوس ہے کہ اردو کی مثنویوں میں دونوں باتوں کا بہت کم لحاظ رکھا گیا ہے، مثلاً گل بکاولی کے قصہ میں سارے قصہ کی بنیاد صرف اس بات پر رکھی گئی ہے کہ زین الملوک کے جب پانچواں بیٹا پیدا ہوا تو نجومیوں نے یہ حکم لگایا کہ اگر بادشاہ اس بیٹے کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھے گا تو اس کی بینائی جاتی رہے گی مگر گلزار نسیم میں اس بات کو ایسا ناکافی طور پر بیان کیا ہے کہ اگر گل بکاؤلی کا قصہ پہلے سے کسی کو معلوم نہ ہو تو اس کی سمجھ میں کچھ نہیں آسکتا،

رہی دوسری بات سو اس کا خیال تو ہمارے شعرا نے کبھی بھول کر بھی نہیں کیا بلکہ جو باتیں بے شرمی کی ہوتی ہیں وہاں اور بھی زیادہ پھیل پڑتے ہیں، اور نہایت فخر کے ساتھ ناگفتنی باتوں کو کھلم کھلا بیان کرتے ہیں، مثلاً خواجہ میر اثر دہلوی اپنی مثنوی خواب و خیال میں اختلاط کے موقع پر

کہتے ہیں:-

ہاتھا پائی میں ہانپتے جانا
کھلتے جانے میں ڈھانپتے جانا

دوسرے مصرع میں اس بات کی کچھ تصریح نہیں کی گئی کہ کیا چیز کھلتی جاتی تھی اور کس چیز کو بار بار ڈھانپا جاتا تھا، یہ مطلب اس سے بہتر لفظوں میں ادا نہیں کیا جا سکتا تھا کیونکہ ایسے موقعوں پر ہمیشہ یوں ہی بولا بھی نہیں جاتا ہے اور مستور اعضاء کا نام صراحۃً نہیں لیا جاتا لیکن اسی مطلب کو نواب مرزا شوق نے بہار عشق میں اس طرح ادا کیا ہے:-

ہاتھا پائی میں ہانپتے جانا
چھوٹے کپڑوں کو ڈھانپتے جانا

شوق نے اتنا پردہ تو رکھا ہے کہ لباس ہی کے نام پر اکتفا کیا ہے، اعضاء کا نام نہیں لیا ہے، مگر پردہ ایسا باریک ہے کہ اس میں بدن جھلکتا نظر آتا ہے، تصریح کچھ بے شرمی و بے حیائی ہی کے موقع پر بدنما نہیں ہوتی بلکہ قصہ میں اکثر مقام ایسے آجاتے ہیں کہ وہاں رمز و کنایہ سے کام نہ لیا جائے تو کلام نہایت سبک اور کم وزن ہو جاتا ہے،

مولانا حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں جو اصلاحی اور تنقیدی اصول قائم کیے ہیں، ان کا خلاصہ ہم نے ان ہی کے الفاظ میں بیان کر دیا ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ یہ اصول نہایت بچے تلے ہوئے ہیں، تاہم ان کو پڑھ کر دل پر جو اثر پڑتا ہے، وہ یہ ہے کہ

(۱) اردو شاعری بلکہ فارسی شاعری میں بھی معائب ہی معائب ہیں، بالخصوص لکھنؤ کی شاعری تو ان معائب کا بدترین مجموعہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ اردو شاعری فارسی شاعری بلکہ لکھنؤ کی شاعری بھی محاسن سے کلیتہً خالی نہیں ہے، اس لیے ان کو نظر انداز کر کے مولانا نے جو فیصلہ کیا ہے وہ یکطرفہ ہے اور جدید تعلیم یافتہ لوگوں میں اردو بلکہ ایشیا کی شاعری سے جو نفرت پیدا ہوئی ہے وہ زیادہ تر مولانا کے اسی یکطرفہ فیصلہ کا نتیجہ ہے۔

(۲) مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اس کی حیثیت خالص فنی، ادبی اور علمی نہیں ہے، بلکہ وہ کہیں
اپنے تنقیدی اور اصلاحی مشوروں سے شعرا کو مغربی شاعری کی تقلید کی طرف متوجہ کرتے ہیں
مثلاً قصیدہ کی اصلاح کے متعلق لکھتے ہیں کہ "جیسے قصیدے کی اب ضرورت ہے یا آیندہ ہونے
والی ہے یا ہونی چاہیے اس کا نمونہ ہماری زبان میں معدوم ہے، شاید بہت تلاش سے عربی میں کچھ
زیادہ اور فارسی میں خال خال ایسے نمونے ملیں جن کا اتباع کیا جاسکے مگر حق یہ ہے کہ ایشیاٹک پو
میں ایسے نمونے تلاش کرنے جن پر آج کل کے خیالات کے موافق مدح یا ہجا کی بنیاد قائم کی جا
بعینہ ایسی بات ہے جیسے ایک ڈسپاٹک گورنمنٹ کی رعایا میں آزادی رائے کی جستجو کرنا
پس اس کے سوا کچھ چارہ نہیں کہ مدح و ذم کا طریقہ یورپ کی موجودہ شاعری سے اخذ کیا جا
اور آیندہ قصائد کی بنیاد اسی طریقہ پر رکھی جائے۔" اور کہیں شاعری کو اخلاقی اصلاح
ذریعہ بنانا چاہتے ہیں، چنانچہ ایک خاص عنوان یہ قائم کیا ہے کہ "شاعری کا تعلق اخلاق کیسا
اور لکھا ہے کہ "ممکن ہے کہ سوسائٹی کے دباؤ یا زمانہ کے اقتضا سے شعر پر ایسی حالت طاری ہو
کہ وہ بجائے اس کے کہ قومی اخلاق کی اصلاح کرے اس کے بگاڑنے اور برباد کرنے کا
آلہ بن جائے۔" غرض اس تنقید و اصلاح کا مقصد صرف تنقید و اصلاح نہیں ہے، بلکہ
انھوں نے دوسرے مقاصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا ہے۔

(۳) ان باتوں کے علاوہ مولانا حالی کی تنقید کو جامع و مکمل تنقید نہیں کہا جاسکتا
تنقید کی مختلف صورتیں ہیں:۔

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ نفس شاعری کی حقیقت بیان کی جائے اور اس کے
شعر کے عیب و ہنر دکھلائے جائیں، مولانا حالی نے شاعری کی حقیقت تو بیان کی ہے لیکن ا
حقیقت کو سامنے رکھکر انھوں نے اردو شاعری پر تنقید نہیں کی ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شاعر کے کلام پر مفصل تنقید کی جائے، اور اس کے
عیب و ہنر دکھلائے جائیں، چنانچہ ثعالبی نے متنبی کے کلام پر اس حیثیت سے تنقید کی ہے،

(۳) دو شاعروں کے کلام کا باہم موازنہ و مقابلہ کیا جائے اور ہر ایک کے عیب و ہنر
بیان کیے جائیں، جیسا کہ آمدی نے موازنہ بحتری و ابو تمام میں کیا ہے۔

(۴) اسی طرح دو مختلف ملکوں کی شاعری کا باہمی موازنہ و مقابلہ کیا جائے اور ہر ایک
کے عیب و ہنر دکھلائے جائیں۔

لیکن ان کے بعد مولانا شبلی نے اس موضوع پر قلم اٹھایا تو انھوں نے ان تمام مباحث
کی تکمیل کردی اور جو کچھ لکھا خالص ادبی اور فنی حیثیت سے لکھا، اس لیے اردو زبان میں اس سے
زیادہ جامع، مکمل اور اس سے بہتر تنقیدی لٹریچر موجود نہیں ہے، اور ہم اسی ترتیب سے
اس کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

(۱) مولانا حالی اور مولانا شبلی دونوں نے شاعری کی تعریف کی ہے، لیکن مولانا شبلی نے
شاعری کی جو حقیقت بتائی ہے وہ اگرچہ مولانا حالی کی تعریف سے بہت زیادہ مختلف اور بہت
زیادہ واضح اور جامع و مکمل ہے تاہم دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ شاعری کے دو اہم جزء ہیں،
یعنی محاکات و تخییل، مولانا حالی نے شاعرانہ محاکات اور مصوری، بت تراشی اور ناٹک میں باہم جو
فرق دکھایا ہے اس کے لیے فارسی اور عربی کے چند شعر بھی مثال میں پیش کیے ہیں، لیکن انھوں نے
یہ نہیں بتایا ہے کہ محاکات کی تکمیل کن کن چیزوں سے ہوتی ہے، اور اردو اور فارسی کے شعرا
نے ان چیزوں کا کس قدر لحاظ رکھا ہے، لیکن مولانا شبلی نے نہایت تفصیل کے ساتھ اس پر بحث
کی ہے اور محاکات کی تکمیل کے چند اصول بتائے ہیں:۔

(۱) محاکات جب موزوں کلام کے ذریعہ سے کی جائے تو سب سے پہلے وزن کا تناسب

شرط ہے، یہ ظاہر ہے کہ درد، غم، رنج، جوش، غیظ، غضب ہر ایک کے اظہار کا لہجہ اور آواز مختلف ہے، اس لیے جس جذبہ کی محاکات مقصود ہو شعر کا وزن بھی اسی کے مناسب ہونا چاہیے، تاکہ اس جذبہ کی پوری حالت ادا ہو سکے، مثلاً فارسی میں بحر تقارب جس میں شاہنامہ ہے رزمیہ خیالات کے لیے موزوں ہے، اسی طرح غزل اور عشق و عاشقی کے خیالات کے لیے خاص خاص بحریں ہیں، ان خیالات کو قصیدہ کی بحروں میں ادا کیا جائے تو تاثیر گھٹ جاتی ہے،

(۲) محاکات کا اصلی کمال یہ ہے کہ اصل کے مطابق ہو یعنی جس چیز کا بیان کیا جائے اس طرح کیا جائے کہ خود وہ شے مجسم ہو کر سامنے آجائے۔

مولانا حالی کے نزدیک بھی شعر کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس میں اصلیت پائی جائے اور اصلیت کی سب سے نمایاں صورت یہ ہے کہ شعر کی بنیاد محض حقایق نفس الامر پر ہو تاہم انھوں نے یہ نہیں بتایا ہے کہ شعر حقایق نفس الامر کے مطابق کیونکر ہو سکتا ہے، لیکن مولانا شبلی نے نہایت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ اصل کی مطابقت مختلف طریقوں سے ہوتی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ جس شے کا بیان کرنا ہے اس کے جزئیات کا اس طرح استقصا کیا جائے کہ پوری شے کی تصویر نظر کے سامنے آجائے، مثلاً اگر احباب کی مفارقت کا واقعہ لکھنا ہے تو اُن تمام جزئی حالات اور کیفیات کا استقصا کرنا چاہیے جو اس وقت پیش آتی ہیں، یعنی اس حالت میں ایک دوسرے کی طرف کس نگاہ سے دیکھتا ہے؟ کس طرح گلے مل کر روتا ہے؟ کس قسم کی دردانگیز باتیں کرتا ہے؟ کن باتوں سے دل کو تسلّی دیتا ہے؟ رخصت کے وقت کیا بے اختیار حرکات صادر ہوتے ہیں؟ آغاز میں جو کیفیت تھی کس طرح بتدریج بڑھتی جاتی ہے؟ حاضرین پر اس سے کیا اثر پڑتا ہے؟ ان باتوں میں سے ایک بات بھی رہ گئی تو مطابقت میں کمی رہ جائے گی، اس کی بہترین مثال قاآنی کا یہ بہاریہ قصیدہ ہے۔

یکے بر لالہ پا کوبد کہ بے رنگ مے دارد   یکے از گل بوجد آید کہ وہ وہ بوئے یار آید

یکے اینجا گسارد مے یکے آنجا نوازد نے   صدائے ہائے وہوئے بے زہر سوئے ہزار آید

زہر کوئے صدائے ارغنون و چنگ و نے خیزد   زہر موئے صدائے بربط و طنبور و تار آید

یکے بر لالہ می غلطد یکے در سبزہ می رقصد   یکے گاہے رود از ہوش یک گہ ہوشیار آید

الا یا ساقیا مے دہ بجان من بیا پے دہ   وا دم بے خورد بے کہ می ترسم خمار آید

ان اشعار میں بہار کی دلچسپی اور لوگوں کی سرمستی کی جو تصویر کھینچی ہے، محاکات کا اعلیٰ درجہ ہے، ایک ایک جزئی حالت کا استقصاء کرکے اس طرح ادا کیا ہے کہ پورا سماں آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے،

(۳) اکثر چیزیں اس قسم کی ہیں کہ ان کے مختلف انواع ہوتے ہیں اور ہر نوع میں الگ خصوصیت ہوتی ہے، مثلاً آواز ایک عام چیز ہے، اس کی مختلف نوعیں ہیں، پست، بلند، شیریں، کرخت، سریلی وغیرہ وغیرہ، ذوقی چیزوں میں یہ فرق اور نازک ہو جاتا ہے، مثلاً معشوق کی ادا ایک عام چیز ہے لیکن الگ الگ خصوصیتوں کی بنا پر ان کے جدا جدا نام ہیں، یعنی ناز، عشوہ، غمزہ، شوخی، دنیا کی جو زبانیں وسیع اور لطیف ہیں، ان میں ان دقیق فرقوں کی بنا پر ہر چیز کے لیے الگ الگ الفاظ پیدا ہو جاتے ہیں۔

اب جب کسی چیز کی محاکات مقصود ہو تو ٹھیک وہی الفاظ استعمال کرنے چاہئیں جو ان خصوصیات پر دلالت کرتے ہیں، ساودی نے ایک نظم لکھی تھی جس کا شان نزول یہ ہے کہ اس سے اس کے کمسن بچے نے پوچھا کہ "سیلاب کیونکر آتا ہے"؟ ساودی نے اس کے جواب میں یہ نظم لکھی اور دکھایا کہ سیلاب کس طرح آہستہ آہستہ شروع ہوتا ہے اور کس طرح بڑھتا جاتا ہے، اس نظم میں تمام الفاظ اس قسم کے آئے ہیں کہ پانی کے بہنے، گرنے، پھیلنے، بڑھنے (وغیرہ وغیرہ) کے

وقت جو آوازیں پیدا ہوتی ہیں، الفاظ کے نیچے سے ان کا اظہار ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص خوش ادائی سے اس نظم کو پڑھے تو سننے والے کو معلوم ہوگا کہ زور شور سے سیلاب بڑھتا چلا آتا ہے، سید اکبر حسین الہ آبادی نے اردو میں اس نظم کا ترجمہ کر دیا ہے، سکندر نے جب دارا کو برابری کے دعوے سے خط لکھا ہے، تو دارا کو سخت رنج اور حیرت ہوئی، اس موقع پر نظامی کہتے ہیں:-

بخندید وگفت اندران زہر خند — کہ افسوس بر کار چرخ بلند
فلک بین چہ ظلم آشکارا کند — کہ اسکندر آہنگ دارا کند

جب کوئی کمینہ شخص معزز آدمی سے برابری کا دعویٰ کرتا ہے تو بعض وقت اس کو غصہ میں ہنسی آجاتی ہے، یہ ہنسی رنج، غصہ اور عبرت کا گویا مجموعہ ہوتی ہے، فارسی میں اس ہنسی کو زہر خند کہتے ہیں، دارا پر سکندر کے خط سے جو حالت طاری ہوئی زہر خند کے لفظ کے سوا اور کسی طریقہ سے اس کی تصویر نہیں کھینچ سکتی تھی، اسی طرح خاص خاص محاورے اور اصطلاحیں خاص خاص مضامین کے لیے مخصوص ہیں، ان مضامین کو ان کے سوا اور طریقہ سے ادا کیا جائے تو پوری محاکات نہیں ہو سکتی،

(۴) جب کسی قوم یا کسی ملک یا کسی مرد یا عورت، یا بچہ کی حالت بیان کی جائے تو ضرور ہے کہ ان کی تمام خصوصیات کا لحاظ رکھا جائے، مثلاً اگر کسی بچہ کی کسی بات کی نقل کرنی مقصود ہو تو بچوں کی زبان کا طرز ادا کا، خیالات کا، لہجہ کا لحاظ رکھنا چاہیے، یعنی ان تمام باتوں کو بعینہ ادا کرنا چاہیے، مثلاً

چلاتی ہے سکینہ کہ "اچھے مرے چچا" — محمل میں گھٹ گئی مجھے گودی میں لو ذرا
بابا سے کہہ دو کہیں خیمہ کریں بپا — ٹھنڈی ہوا میں لے کے چلو تم ہیں فدا

سایہ کسی جگہ ہے نہ چشمہ نہ آب ہے
تم تو ہوا میں ہو مری حالت خراب ہے

یہ وہ موقع ہے کہ اہل بیت نہایت سخت گرمیوں میں کربلا کو روانہ ہوئے ہیں، اور سکینہ (حضرت امام حسین علیہ السلام کی صاحبزادی) اپنے چچا یعنی حضرت عباس سے گرمی کی شکایت کرتی ہیں اس بند میں بچوں کی طرز گفتار اور خیالات کی تمام خصوصیات کو ملحوظ رکھا ہے، "اچھے چچا" خاص بچوں کی زبان ہے، گودی میں بچوں کو خاص لطف آتا ہے اسلیے گودی میں لینے کی فرمائش سے طفلانہ خواہش کا اظہار ہوتا ہے، بچے اپنے مقصد حاصل کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ طعنہ دینا سمجھتے ہیں، اس لیے حضرت عباس کو طعنہ دیا ہے کہ آپ تو مزے سے ہوا میں رہیں آپ کو میری کیا فکر ہے، "آپ کے بجائے" "تم" کہنا انتہا درجہ کا پیار اور طفلانہ تفوق اور حکومت ہے، ان خصوصیات کے اجتماع نے محاکات کو کمال کے درجہ تک پہنچا دیا ہے، اور واقعہ کی پوری تصویر اتر آئی ہے،

(۵) ان تمام ظاہری جزئیات وخصوصیات کے ساتھ دقیق خصوصیات کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے، کیونکہ محاکات میں نہایت فرق مراتب ہے اور اسی فرق مراتب کی بنا پر شاعری کے مدارج میں نہایت تفاوت ہے، اس کو پہلے محسوسات کے ذریعہ سے ذہن نشین کرنا چاہیے، مثلاً اگر کسی سوتے ہوئے شخص کی تصویر کھینچی جائے تو ایک معمولی مصور تصویر میں صرف استقدر دکھائے گا کہ آنکھیں بند ہیں، جس سے ظاہر ہو کہ وہ شخص سو رہا ہے، لیکن ایک دقیقہ رس مصور ان خصوصیتوں کا بھی لحاظ رکھے گا کہ کس قسم کی نیند ہے؟ گہری ہے یا معمولی؟ یا نیم خوابی؟ اس سے بڑھ کر اس بات کو بھی ملحوظ رکھے گا کہ سونے کی حالت میں اعضا کی جو حالت ہوتی ہے وہ بھی نمایاں کی جائے، بے خبری میں لباس اور اعضا کی صراحت میں جو بے ڈھنگا پن پیدا

ہو جاتا ہے، وہ بھی ظاہر ہو، بچوں، جوانوں، عورتوں اور مردوں کی تنقید میں جو فرق ہے، اس کی خصوصیات بھی نظر آئیں، اسی طرح فن تصویر میں جس قدر زیادہ کمال ہوگا اسی قدر تصویر میں باریکیاں پیدا ہوتی جائیں گی،

اسی قسم کے دقایق اور باریکیاں شاعرانہ محاکات میں بھی پائی جاتی ہیں یعنی خواہ کسی واقعہ کا بیان کیا جائے یا کسی منظر کا، یا جذبات انسانی کا یا کسی حالت یا کیفیت کا، سب میں ان دقیق جزئیات و خصوصیات کا لحاظ رکھا جائے، مثلاً میر انیس فرماتے ہیں،

وہ دن سے بے زباں پہ جو تھا آب و دانہ بند — دریا کو ہنہنا کے لگا دیکھنے سمند

ہر عضو کا نپتا تھا سمٹتا تھا بند بند — چمکارتے تھے حضرت عباسِ ارجمند

تڑپاتا تھا جگر کو جو شور آبشار کا

گردن پھرا کے دیکھتا تھا منہ سوار کا

یہ وہ موقع ہے کہ کربلا میں حضرت عباس اہل بیت کے لیے پانی لینے گئے ہیں اور نہر کے کنارے پہنچے ہیں، لیکن نہ خود پانی پیتے ہیں، نہ گھوڑے کو پلاتے ہیں، صرف مشک بھر لی ہے کہ اہل بیت کو لا کر پلائیں گے، گھوڑا حضرت عباس کے اس ارادہ سے واقف ہے کہ وہ اس کو پانی پلانا نہیں چاہتے، اب خیال کرو کہ ایک جانور کئی دن کا پیاسا پانی کے پاس پہنچ جائے تو اس کی کیا حالت ہوگی؟ ایک طرف پیاس اس کو بے اختیار کرتی ہے، دوسری طرف آقا مانع ہے، اس دو طرفہ کشمکش میں بار بار کانپنا اور بند بند کا سمٹنا اصلی نیچرل اور فطری حالت ہے، دوسرے موقع پر لکھتے ہیں:-

زلفیں ہوا میں اڑتی تھیں ہاتھوں میں ہاتھ تھے — لڑکے بھی بند کھولے ہوئے ساتھ ساتھ تھے

یہ وہ موقع ہے کہ اہلبیت کربلا کے میدان میں اترے ہیں اور نوجوان اور بچے ساتھ ساتھ

چہل قدمی کر رہے ہیں، کوئی معمولی شاعر اس منظر کو دکھاتا تو بچوں کا کھیلتے کودتے چلنا بیان کر دیتا، لیکن نکتہ سنج شاعر کی نگاہ اس پر پڑتی ہے کہ بچے تنہا نہیں ہیں بلکہ اپنے سے بڑی عمر والوں کے ساتھ ہیں، اس لیے کھیل کھیل نہیں سکتے، تاہم بچے ہیں اور بچوں کی خصوصیت دکھائی جائے تو واقعہ کی تصویر نہیں کھنچ سکتی، اس لیے کہتے ہیں:-

"بند کھولے ہوئے ساتھ ساتھ تھے"

(۶) لیکن ہر جگہ کسی شے یا واقعہ کے تمام اجزاء کی محاکات ضروری نہیں، اس کو مثال میں یوں سمجھو کہ کاغذ پر جو تصویر ہوتی ہے اس میں عمق نہیں ہو سکتا کیونکہ کاغذ میں خود عمق نہیں، باوجود اس کے کاغذ پر نہایت موٹے آدمی کی تصویر بنا سکتے ہیں، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ چونکہ تصویر میں عرض و طول موجود ہوتا ہے اس لیے اس کی مناسبت سے قوت متخیلہ خود دبازت اور موٹاپن پیدا کر لیتی ہے، اور ہم کو تصویر میں اسی طرح موٹاپا محسوس ہوتا ہے، جس طرح عرض و طول محسوس ہوتے ہیں، شاعر اکثر کوئی واقعہ یا کوئی سماں باندھتا ہے اور تمام حالات کا استقصاء نہیں کرتا لیکن چند ایسی نمایاں خصوصیات ادا کرتا ہے کہ پورا واقعہ یا پورا سماں آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے، مثلاً مرزا غالب کہتے ہیں:-

ہاں وہ نہیں وفا پرست جاؤ وہ بے وفا سہی

جس کو ہو جان و دل عزیز اسکی گلی میں جائے کیوں

اس شعر میں اس حالت کی تصویر کھینچی ہے کہ عاشق عشق میں سرشار ہے، لوگ اس کے پاس جا کر اس کو سمجھاتے ہیں کہ معشوق بے وفا ہے، اس سے دل لگانا بے فائدہ ہے، عاشق جھلا کر کہتا ہے "اچھا ہے تو ہے جس کو اپنی جان عزیز ہے وہ اس سے دل ہی کیوں لگاتا ہے؟"

یعنی میں نے اپنی جان پر کھیل کر اس سے دل لگایا ہے، میرا عشق اس کی وفا پر منحصر نہیں، اس شعر کے الفاظ کہ لوگ عاشق کو سمجھاتے ہیں "عشق معشوق کی وفا کا پابند نہیں"، بالکل متروک ہیں، لیکن اور واقعات اس طرح اور اس انداز سے ادا کیے ہیں کہ متروک جملے خود بخود سمجھ میں آجاتے ہیں اور تصویر کا یہ چھوٹا ہوا حصہ خود نظر کے سامنے آجاتا ہے، لیکن یہاں یہ نکتہ توجہ کے ساتھ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ان موقعوں پر غلطی کا سخت احتمال ہے، اکثر اشعار جو پیچیدہ اور ناقابل فہم ہو جاتے ہیں، اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ شاعر مضمون کا بعض حصہ چھوڑ جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ گرد و پیش یا مصالحہ اس خلو کو بھر دے گا، حالانکہ وہ اس کو نہیں بھر سکتا، اسی قسم کے اشعار بعض جگہ مہمل بن جاتے ہیں۔

(۷) محاکات کی تکمیل بعض اوقات مخالف پہلو دکھانے سے ہوتی ہے، ایک سفید چیز کے سامنے اگر سیاہ چیز رکھ دی جائے تو سفیدی اور زیادہ نمایاں ہو جائے گی، اسی طرح اگر کسی حالت کے زیادہ نمایاں کرنے میں یہ طریقہ کام آتا ہے کہ اس کا مخالف پہلو دکھایا جائے، مثلاً

برہنہ دواں دخت افراسیاب
بر رستم آمد دو دیدہ پر آب

منیژہ افراسیاب کی بیٹی تھی جو بیژن پر عاشق ہو گئی تھی، اور اس جرم پر افراسیاب نے اس کو گھر سے نکال دیا تھا، جب اس نے رستم کا آنا سنا تو اس کے پاس روتی ہوئی گئی، اس موقع پر فردوسی کو منیژہ کی بیکسی اور غربت کی تصویر دکھانی ہے، اس لیے ایک طرف تو اس کو دخت افراسیاب کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے تاکہ اس کی عزت و حرمت کا تصور سامنے آئے، دوسری طرف کہتا ہے کہ وہ ننگی دوڑی ہوئی آئی جس سے اس کی ذلت ثابت ہوتی ہے، ان دونوں پہلوؤں کے دکھانے سے منیژہ کا بیکس اور قابل رحم ہونا مجسم بنکر سامنے آجاتا ہے،

(۸) اگرچہ محاکات کا کمال یہی ہے کہ ہر چیز کی پوری تصویر کھینچی جائے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ تمام جزئیات کا استقصاء کیا جائے، یا بعض جزئیات کو نمایاں کرکے دکھایا جائے، لیکن بعض جگہ محاکات کے موثر ہونے کے لیے یہ ضرور ہے کہ تصویر ایسی دھندلی کھینچی جائے کہ اکثر حصے اچھی طرح نظر نہ آئیں، عالم ارواح یا ملائکہ کی جو فرضی تصویر کھینچی جاتی ہے اس میں صورتوں کو اور لباس کو نمایاں نہیں کرتے، کیونکہ انسان پر ایک شے کی عظمت کا اثر اس وقت زیادہ پڑتا ہے جب وہ اچھی طرح نظر نہ آئے، زخار سمندر کی تصویر اس طرح کھینچتے ہیں کہ موجوں اور آسمان کی فضا دھندلی نظر آئے، اندھیری راتوں میں دور سے جنگل میں کوئی دھندلا سا عکس نظر آتا ہے تو انسان ہیبت زدہ ہو جاتا ہے کہ معلوم نہیں کس درجہ کی مہیب چیز ہے،

اسی طرح بعض اوقات جب کسی چیز کی عظمت کی تصویر کھینچنی مقصود ہوتی ہے تو تصویر کے حصے نمایاں نہیں کیے جاتے اور واقعہ کے تمام اجزاء ذکر نہیں کرتے، ارگ نے لکھا ہے کہ ملٹن کی پیراڈائز لاسٹ (گم شدہ فردوس) میں سب سے زیادہ شاعری اس موقع پر صرف کی گئی ہے جہاں شیطان کی تعریف ہے اور وہاں اسی طریقہ سے کام لیا گیا ہے، فارسی میں اسکی مثال یہ ہے:

گرشہ نداندکہ در روز جنگ   چہ سرہا بریدم در اقصائے زنگ
بہ یک تاختن تا کجا تاختم   چہ گردن کشاں را سر انداختم

یہ وہ موقع ہے جہاں سکندر نے دارا کو خط لکھا ہے اور اپنے کارنامے بیان کیے ہیں، اگر وہ اس موقع پر بتا دیتا کہ وہ کہاں سے کہاں تک گیا تھا تو وہ بات نہ پیدا ہوتی جو اس اجمال سے ہوتی ہے:

بہ یک تاختن تا کجا تاختن

ان تمام تفصیلات سے ثابت ہوتا ہے کہ محاکات کے کمال کے لیے عالم کائنات کی ہر قسم
کی چیزوں کا مطالعہ کرنا ضروری ہے، شاعر کبھی لڑائیوں اور معرکوں کا حال لکھتا ہے، کبھی قوموں
کے اخلاق و عادات کی تصویر کھینچتا ہے، کبھی جذبات انسانی کا عالم دکھاتا ہے، کبھی شاہی دربار
کا جاہ و حشم بیان کرتا ہے، کبھی ٹوٹے پھوٹے جھونپڑوں کی سیر کراتا ہے، اس حالت میں اگر اس نے
عالم کائنات کا مشاہدہ نہ کیا ہو تو وہ ان مرحلوں کو کیونکر طے کر سکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ جن شعرا کو کسی چیز
سے خاص تعلق ہوتا ہے اور وہ دن رات اس کا مشاہدہ کرتے رہتے ہیں وہی اس کی بہتر تصویر کھینچ
سکتے ہیں، مثلاً شعرائے عرب میں گھوڑے کے اوصاف کی محاکات امرء القیس، ابو داؤد،
طفیل غنوی اور نابغہ جعدی بہترین طریقہ پر کرتے ہیں، اونٹوں کے اوصاف کی محاکات
میں طرفہ، اوس بن حجر، کعب بن زہیر، شماخ اور عرب کے اکثر قدیم شعرا کمال رکھتے ہیں،
کیونکہ وہ ان کی عام سواری تھی، اسی لیے جب روبہ نے گھوڑے کے وصف کے بیان میں
غلطی کی تو اس نے کہا کہ "مجھے اونٹ کی دم سے قریب تر کردو"، عرب میں اس معاملہ میں سب سے
زیادہ شہرت عبید بن حصین راعی نے حاصل کی تھی، اس لیے اس کو راعی یعنی چرواہا کہا جاتا
تھا، کن اور جنگلی گدھوں کا وصف شماخ نہایت خوبی کے ساتھ بیان کرتا تھا، شراب
و کباب کے اوصاف کے بیان کرنے میں اعشیٰ، اخطل، ابو نواس اور ابن معتز نہایت
شہرت رکھتے ہیں، اور ابو نواس اور ابن معتز سیر و شکار کی حالت نہایت خوبی کے ساتھ
بیان کرتے ہیں، غرض محاکات کا تمامتر دارومدار مشاہدہ و تجربہ پر ہے اس لیے قدیم شعرائے
عرب دشت و بیابان، کوہ و صحرا اور جنگلی جانوروں کے اوصاف نہایت صحت و خوبی
کے ساتھ بیان کرتے ہیں، کیونکہ یہ تمام چیزیں ان کے مشاہدہ میں آتی رہتی ہیں، لیکن جن چیزوں
کو انھوں نے نہیں دیکھا تھا اس کے وصف بیان کرنے میں انھوں نے علانیہ غلطی کی ہے،

مثلاً ایک بدو کہتا ہے

ولم تذق من البقول الفستقا

لیکن چونکہ اس نے کبھی پستے کو نہیں دیکھا تھا، اس لیے اس کو غلطی سے ترکاری میں داخل کر دیا، اسی طرح
متمدن شعرا جب جنگلی چیزوں کا بیان کرتے ہیں تو چونکہ انھوں نے ان کا مشاہدہ نہیں کیا ہے
اس لیے بعض موقعوں پر غلطی کر جاتے ہیں، ابو نواس عباسی دور کا سب سے بڑا شاعر ہے، لیکن چونکہ
اس نے شیر کو صرف اک آدھ بار دیکھا تھا، اس لیے اس کی آنکھوں کی تشبیہ اس شخص کی آنکھوں
سے دی جس کو پھانسی دیجاتی ہے، اور یہ خیال کیا کہ اس سے شیر کے چہرے کی ہیبت اور بد نمائی
اور بھی زیادہ نمایاں ہو جائے گی، لیکن وہ یہ بھول گیا کہ شیر کی آنکھیں دھنسی ہوئی ہوتی ہیں اور
جس شخص کو پھانسی دیجاتی ہے، اس کی آنکھیں نکل پڑتی ہیں، اس لیے دونوں میں کوئی وجہ شبہ نہیں
ہے، مشاہدہ کے اسی اختلاف کی بنا پر مناظر کی تصویر کھینچنے میں، قدرتی طور پر اختلاف پیدا ہو جاتا
ہے، غیر متمدن شعراء کے سامنے چونکہ زیادہ تر قدرتی مناظر ہوتے تھے، اس لیے وہ ان کی تصویر
بہترین طریقے پر کھینچ سکتے تھے، لیکن متمدن شعرا کے سامنے چونکہ مصنوعی مناظر ہوتے ہیں، اس لیے
ان کو انہی مصنوعی مناظر کے محاکات میں اپنی شاعرانہ قوت کو صرف کرنا چاہیے، ابن رشیق
قیروانی نے باب الوصف میں لکھا ہے کہ "متاخرین شعراء کو اونٹوں، چٹیل میدانوں، جنگلی گدھوں،
بیلوں اور پہاڑی بکروں کے اوصاف بیان کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس تمدنی زمانے
میں لوگوں کو ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہے اور ان کو یہ معلوم ہے کہ ایک شاعر اس معاملہ میں
بہ تکلف شعرائے قدیم کی تقلید کرتا ہے، ہمارے زمانہ میں وصف کا موزوں ترین طریقہ یہی کہ
شراب، مغنیہ لونڈیوں اور ان کے لوازم مثلاً شیشہ، ساغر، صراحی، گلدستہ، زلف، رخ،
قد، دانت، کمر، باغ، حوض اور محل وغیرہ کے اوصاف بیان کیے جائیں، اگر اس سے بھی زیادہ

وسعت اور ترقی مقصود ہو، تو فوج، گھوڑے، تلوار، نیزے، زرہ، تیر، کمان، طبل وعلم اور آلات جنگ کے اوصاف پر طبع آزمائی کی جائے"۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ایک شاعر صرف انہی چیزوں کی عمدہ تصویر کھینچ سکتا ہے جو ہمیشہ اس کے مشاہدے میں آتی رہتی ہیں، جاہلی شعراء دشت وبیابان اور صحرائی جانوروں کے اوصاف اسی لیے خوبی کے ساتھ بیان کرتے تھے کہ یہ تمام مناظر ہمیشہ ان کے سامنے رہتے تھے، لیکن متاخرین شعراء کے سامنے یہ مناظر نہیں تھے۔ اس لیے ان کے بجائے ان کو ان چیزوں کے اوصاف بیان کرنے چاہئیں جو انکی نگاہوں کے سامنے ہوتے تھے، یعنی بزم طرب اور نظر فروزی کے سامان جن کی تفصیل ابن رشیق نے کردی ہے، میر حسن نے مثنوی بدر منیر میں جو سمے دکھائے ہیں وہ وہی ہیں جو ہمیشہ ان کی نگاہوں کے سامنے رہتے تھے، چنانچہ ایک تذکرہ میں ہے:

بہ سرکار نواب سرداء جنگ خلف نواب سالار جنگ کامیاب بودہ، لہجۂ زبان بیگمات از حسن صحبت پردگیان آئنہ روکہ از سرادق عصمت نواب نامدار بودند وبے حجابانہ لیل ونہار باایشان چشم دوچار داشت بہم رسانید، وتکلفات امارت واختراعات طرز دلبری ودلداری زائد ازانکہ در مثنوی سحر البیان بہ مبالغہ گفتہ بچشم سر دیدہ وجائیکہ غمزہ پامال نگاہ، عشوہ صرف تماشائے ہر ادا بود، سر تلاش مضمون دلفریب داشتہ القصہ آنجاکہ در ہر کرشمہ صد ادا ودر ہر غمزہ ہزار سحر نمایاں بودند مضمونے کہ می جست دست بستہ پیش خود می یافت، گویا مضمون حاضر را بہ تکلف غائبانہ بستہ داد سخنوری دادہ۔

(باقی)

سارٹان کی تاریخ سائنس

میں

ابن سینا کا تذکرہ

از

جناب محمد ابوذر رمانی صاحب استاد شعبۂ فارسی مدرسہ عالیہ ٹمپو

معارف (مارچ سنہ ۱۹۶۱ء صفحہ ۲۳۳) پر حسب ذیل عبارت نظر پڑی:

"شفاء الملک صاحب نے اپنے تعارفی مضمون میں بدلائل وشواہد ثابت کیا ہے کہ...

...... شیخ کی تمام کتابوں میں مجھکو ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں ملا جس کو یہ کہہ سکوں کہ شیخ کا ذاتی نظریہ ہے، جس کو صرف اس نے اختراع کیا ہے"۔

اس عبارت پر ان کے نقادوں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا:-

"شیخ کو عبقریت اور ابتکار فکر سے اس درجہ تہی دامن اور محروم ٹھہرانا ایک فلسفی طبیب کے قلم سے مستبعد معلوم ہوتا ہے"۔

غالباً جناب شفاء الملک صاحب کو اس تعقب سے اطمینان ہوگیا اور اس لیے انھوں نے اپنے قول کی تائید میں استشہاد واستدلال کو بیکار سمجھا، مگر جناب حکیم سید مختار احمد صاحب نے اس تعقب پر تنقید فرمائی ہے اور لکھا ہے:-

"لیکن فلسفی طبیب کے علاوہ دوسرے نکتہ رس فلاسفہ اور مورخین نے بھی شیخ کے متعلق

اسی قسم کی رائے ظاہر فرمائی ہے، (ملاحظہ ہو ترجمہ و تالیف تاریخ سارٹان قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات حصہ اول صفحہ ۱۶۰) وہ البیرونی اور شیخ الرئیس کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتا ہے، البیرونی زیادہ جدت پسند اور نئی باتوں کا متلاشی تھا، ابن سینا محصلہ معلومات کو مدون و منظم کرنا پسند کرتا تھا، گویا اول الذکر کی تحقیق تشریحی تھی اور ثانی الذکر کی تالیفی، پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۸۴ پر لکھتا ہے، اس کی طب میں مشہور کتاب "القانون" ہے جس میں قدیم وجدید مسلم تحقیقات و روایات منظم کیے گئے ہیں، تاریخ جارج سارٹان کی مذکورہ عبارتیں خود قطعی، صاف اور واضح ہیں، کسی مزید توضیح کی محتاج نہیں ہیں"

جارج سارٹان کے ان شواہد سے مضمون نگار نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ ابن سینا نے صرف متقدمین کی تحقیقات کو قلمبند کیا ہے، ورنہ علم و حکمت کی ترقی میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہے اور نہ اسکی کوئی اپنی "دریافت" ہے۔

اصل واقعہ کیا ہے اور ابن سینا کی معلومات کی تاریخ سائنس میں کیا قدر و قیمت ہے، یہ ایک مستقل بحث ہے اور مستقل ریسرچ کی متقاضی ہے، مگر جہاں تک مضمون نگار کے اس استشہاد کا تعلق ہے، مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ انھوں نے ایک طرفہ بات کہی ہے، خود جارج سارٹان نے تصویر کے دوسرے رخ کے متعلق جو کچھ کہا ہے اور ابن سینا کی ذاتی تحقیقات اور دریافتوں کا جو تذکرہ کیا ہے اسے قطعاً نظرانداز کر دیا ہے،

جارج سارٹان نے اسی کتاب (تعارف تاریخ سائنس کے اردو ترجمہ) کے صفحہ ۱۶۶ پر لکھا ہے کہ ابن سینا قاموس نگار ہونے اور فلسفہ سے رغبت رکھنے کے باوجود علمی تحقیقات و اکتشافات کے لیے بھی وقت نکال لیتا تھا، اور یہ کہ ریاضی و ہیئت میں اس نے بہت سی نئی دریافتیں کی ہیں، جارج سارٹان کے الفاظ حسب ذیل ہیں:۔

"ابن سینا بھی اچھا ریاضی دان تھا لیکن اس کو ریاضی کے فلسفے سے زیادہ لگاؤ تھا، ایسکے باوجود چند قیمتی عملی اشارات اس سے منسوب ہیں، اور کئی انسائیکلوپیڈیا تحریر کرنے کے ساتھ ہی وہ ہیئتی مظاہر کے مشاہدوں کے لیے بھی وقت نکالتا تھا، چنانچہ اس نے کئی فنی امور پر روشنی ڈالی ہے"

آگے چل کر سارٹان نے فن وار اس کی انفرادی خدمات کو گنایا ہے اور مختلف علوم میں اس کی دریافتوں کی تفصیل دی ہے۔

۱۔ ابن سینا نے فلسفہ ریاضیات (Philosophy of Mathmatics) کے سلسلے میں بھی جو عہد حاضر کی ریاضیات کا عظیم الشان موضوع ہے، بہت سی دریافتیں کی ہیں اور ریاضیات اور فلکیات کے علوم میں بہت سے اہم اکتشافات کیے تھے، سارٹان لکھتا ہے:۔

"ریاضیات میں اس کی دلچسپی فلسفیانہ تھی نہ کہ فنی، اس نے اعداد کے نظریہ پر بھی قلم اٹھایا ہے، اس کی کئی تحریریں ریاضی و ہیئت کے اہم مسائل سے متعلق ہیں"

۲۔ عام ہیئت دانوں کی طرح ابن سینا نے فلکیات کی کتابی تعلیم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خود رصد بندی کرکے ہیئت اور فلکیات میں نئے نئے تجربے کیے ہیں، سارٹان لکھتا ہے:۔

"غالباً اپنی عمر کے آخری دور میں (ہمدان میں) مشاہدات فلکی میں بھی مصروف تھا"

۳۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ دقیق پیمایش کے لیے آج جو "Vernier Scale" استعمال کیا جاتا ہے وہ فرانسیسی محقق ورنیر کی دریافت ہے، یہ خیال غلط ہے بلکہ اس طریق پیمایش کو ورنیر سے چھ سو سال قبل ابن سینا نے دریافت کیا تھا، سارٹان لکھتا ہے:۔

"اجسام کے طول کی دقیق پیمایش کے لیے ایک آلہ ایجاد کیا جس کا اصول حالیہ ورنیر (Pres vernier ۱۵۸۰ء تا ۱۶۳۷ء) کے نام سے منسوب آلہ کے مشابہ ہے"

۴- جدید طبعیات (Physics) کی بنیاد جن اساسی تصورات پر ہے یعنی حرکت (Motion) تماس ( ) قوت (Force) خلا (Vacuum) لامتناہی ( ) نور (Light) وغیرہ، یہ اہم مسائل بھی ابن سینا کی فکری سرگرمیوں کا موضوع رہے تھے، اور اس نے ان پر خصوصیت سے بحث کی ہے، سارٹان لکھتا ہے،

"ابن سینا نے متعدد طبعی مسائل کا غائر مطالعہ کیا جیسے حرکت، تماس، قوت، خلا، لامتناہی، نور، حرارت وغیرہ۔"

۵- قدیم فلاسفہ و ماہرین طبعیات کا خیال تھا کہ روشنی کی کوئی رفتار نہیں ہوتی جسم منور کے مقابلہ میں آتے ہی تمام اشیاء روشن ہو جاتی ہیں، اور اس میں ادنی وقت کا بھی وقفہ نہیں ہوتا لیکن کہتے ہیں کہ سولھویں صدی میں ایک فرانسیسی ماہر طبعیات نے یہ تجربہ کیا کہ روشنی کو بھی جسم منیرہ سے اجسام مستنیرہ تک پہنچنے میں کچھ وقفہ لگتا ہے، چنانچہ اب یہ عام خیال ہے کہ روشنی ایک لاکھ ستر ہزار میل فی سکنڈ کے حساب سے سفر کرتی ہے،

رفتار نور کے اسی اصول پر بہت سے ماہرین فلکیات یہاں تک کہتے ہیں کہ رات کو آسمان میں ہمیں جو تارے نظر آتے ہیں، ہزاروں سال ہوئے کہ بالکل نیست و نابود ہو چکے ہیں، اور اس وقت ان کی روشنی جو چلنا شروع ہوئی تھی، وہ اب ہماری آنکھوں سے ٹکراتی ہے اور ہمیں آسمان پر وہ تارے نظر آتے ہیں۔" اس قسم کے انکشافات کا اصل الاصول یہی ہے کہ آواز کی طرح روشنی بھی حرکت کرتی ہے، اگرچہ اسکی رفتار کتنی ہی تیز کیوں نہ ہو۔

طبعیات جدیدہ کے اس اصل الاصول تحقیقات کا شرف فرانسیسی ماہر طبعیات کو دیا جاتا ہے، مگر سارٹان کہتا ہے کہ یہ دریافت بھی ابن سینا ہی کی ہے۔

"اس کا (ابن سینا کا) استدلال تھا کہ اگر نور کا احساس منور شئی سے زیادہ کسی مادے یا کیفیت کی اشاعت کا نتیجہ ہے تو نور کی رفتار بھی محدود و معین ہونی چاہیے خواہ وہ کتنی بھی بڑی ہو۔"

۶- مسلمان حکما میں (Hydrostatin) یا اسکونیات کا علم بڑا مقبول تھا، اس نے ارشمیدس کے اصول (Specifie gravity) پر بڑی نتیجہ خیز بحثیں کی تھیں، البیرونی نے بھی اس موضوع پر تحقیقات کی تھی، چنانچہ سارٹان لکھتا ہے کہ "عملی طبعیات میں بھی اس کو (البیرونی کو) اچھا دخل تھا، چنانچہ ۱۸ قیمتی پتھروں اور فلزوں کی کثافت اضافی نہایت صحیح دریافت کی۔" ابن سینا بھی اس معاملہ میں اپنے حریف البیرونی سے کسی طرح کم نہ تھا، اس نے بھی اس مسئلہ کو اپنا موضوع تحقیق بنایا۔ سارٹان لکھتا ہے:۔

"اسی دور کے دیگر مسلم حکماء کی طرح اس نے اشیاء کی کثافت اضافی کی بھی تحقیق کی۔"

۷- موسیقی کے فن میں حکمائے اسلام میں فارابی کا بہت بڑا مقام ہے، حال ہی میں فارمر نے جو عرب موسیقی پر کتاب لکھی ہے اس میں فارابی کے علمی کمالات کا مفصل ذکر کیا ہے، عباس محمود عقاد (فارابی کے مصری سوانح نگار) نے لکھا ہے کہ "موسیقی پر جو بلند پایہ اور مستند اہل قلم مثلاً جیروم آف موریا، سایمن آف ٹنٹیڈ اور ریمون وغیرہ گذرے ہیں، ان سب میں فارابی کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔" مگر ابن سینا نے اس فن میں فارابی کی تقلید پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس کو مزید ترقی دی اور فارابی کو بہت پیچھے چھوڑ دیا، چنانچہ سارٹان "قرون وسطی کے مسلمانوں کی علمی خدمات" میں لکھتا ہے:۔

"کتاب الشفا کی موسیقی کی بحث میں الفارابی کی اس موضوع کی کتاب سے زیادہ اور نیا مواد ہے۔"

اس کے بعد وہ ابن سینا کے نئے دریافتوں کی تفصیل دیتا ہے:

ا۔ سرتیوں کی تضعیف، سرگرم (آٹھویں سرتی) سے اعداد کا دوچند کرنا، ترکیب اور چوتھی اور پانچویں سرتیوں کا ملانا، موسیقی کے فن میں سرتیوں کے امتزاج کی اہمیت کو بہت بڑھا دیا، اس میں تیسری سرتی کے امتزاج کی بھی اجازت دی گئی۔

ب۔ سلسلہ (ن+۱)/ن کی ہم آہنگی (Consonance پر غور کرتے ہوئے ابن سینا نے بتایا کہ ن کی قیمت جب ۳۲ ہوتی ہے تو موسیقی انٹرول (Intervals) باہم گر مشابہ آواز دیتے ہیں، اور جب ن = ۴۵ سے زیادہ ہو تو کان ان میں تیز کرنے سے قاصر رہتا ہے۔

۴۔ عرصہ تک بڑے بڑے فلاسفہ اور ماہرین طبعیات کیمیا اور مہوسی کے چکر میں پڑے رہے، خود فارابی اس کا قائل تھا، یہ تو جدید کیمیا کی دریافت ہے کہ (Traumulation) ناممکن ہے اور ایک عنصر دوسرے عنصر میں تبدیل نہیں ہو سکتا، مگر جدید کیمیا دانوں کی اس انقلابی دریافت سے آٹھ سو سال پہلے ابن سینا اس حقیقت کو دریافت کر چکا تھا، چنانچہ سارٹان لکھتا ہے:۔

"وہ عناصر کے ایک دوسرے میں تبدیل کیے جانے کا قائل نہیں تھا، وہ جانتا تھا کہ فلزات کے خواص میں اختلاف محض سطحی نہیں، بلکہ ان کی اندرونی ساخت وغیرہ میں موجود ہے ان کو رنگنے یا دوسرے فلزات ملانے سے حقیقی تبدیلی نہیں ہوتی"۔

ممکن ہے ابن سینا کی ان انقلابی دریافتوں کے سلسلے میں کسی کو سارٹان کے اس جملے کہ

"ابن سینا محصلہ معلومات کو مدون ومنظم کرتا تھا، گویا (اس کی تحقیق)..... تالیفی تھی"

یہ گمان ہو کہ ابن سینا نے محض دوسروں کی تحقیقات کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اور ان میں سے ایک مذہب کو اپنے منطقی استدلال کے زور پر جتا دیا اور دوسرے کو ہرا دیا ہے، مگر خود جارج سارٹان

ہی نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ وہ محض دوسروں کے خیالات نہیں ہیں بلکہ خود ابن سینا کی اپنی دریافتیں ہیں، چنانچہ وہ لکھتا ہے:۔

"یہ خیالات اس زمانے کے عام منصوبوں اور تصوروں سے قطعاً مختلف تھے"۔

اس مختصر مضمون سے ابن سینا کے ان اکتشافات وتحقیقات کی توضیح مقصود نہیں ہے، یہ ان اہل علم کا منصب ہے جو مشرق کے اس عظیم مفکر پر ریسرچ کریں، مجھے صرف اتنا ہی عرض کرنا ہے کہ مضمون نگار نے تنقید کی رد اور اپنے موقف کے اثبات کے دھن میں تصویر کے صرف اسی رخ کو پیش کیا ہے جو ان کے دعوی کا مؤید تھا، اور سارٹان نے دوسرے رخ پر جو کچھ لکھا تھا، اور اس کے جو شواہد و دلائل دیے تھے جن سے جناب شفاء الملک کے قول کا ابطال ہو رہا تھا اسے بالکل نظر انداز کر دیا، گویا سارٹان کے یہاں ان کا کوئی اشارہ ہی نہیں ہے، یہ کتمانِ حق علمی ذمہ داری کے سراسر خلاف ہے۔

ویسے اگر مضمون نگار سارٹان کی ان تصریحات کو ناقابل اعتنا سمجھتے ہیں تو پھر اس ناقص حوالے کو بھی نقل کرنا غیر ضروری تھا جو انھوں نے جناب حکیم صاحب کے دعوے کی تائید میں تحریر کیا تھا۔

یہ واضح رہے کہ مضمون نگار نے اپنے قول کی تائید میں سارٹان کی عبارت نقل کرتے ہوئے اسے (سارٹان کو) "نکتہ رس فلسفی اور مورخ" کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس لیے اب وہ اس کے ان اقوال کو ناقابل اعتنا نہیں کہہ سکتے۔

مضمون نگار نے صرف کتمان حقایق ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ اپنے حسب منشا سارٹان کی عبارت میں قطع و برید کرنے میں بھی دریغ نہیں فرمایا ہے، مثلاً سارٹان نے اس کی کہیں صراحت نہیں کی ہے کہ ابن سینا نے فارابی کی کس کتاب کی مدد سے ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو سمجھا، وہ بقول مضمون نگار صرف اتنا ہی کہتا ہے:

"ابو علی فارابی کی تصانیف کا شاگرد ہے، چنانچہ ایک موقع پر کہتا ہے کہ مابعد الطبعیات کی غرض سمجھنے سے بالکل مایوس ہو چکا تھا کہ ابو نصر فارابی کی ایک کتاب اتفاق سے مجھے مل گئی، میں نے اس اتفاقی کامیابی پر سجدۂ شکر ادا کیا۔"

مگر مضمون نگار چونکہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کتاب فصوص الحکم تھی، کیونکہ آگے چل کر سارٹن اسے فارابی کی سب سے اہم کتاب بتاتا ہے، اس لیے مضمون نگار نے لکھا ہے:

"ترجمہ تاریخ سارٹن صفحہ ۵۰۰ پر فارابی کے حالات میں رسالہ فصوص الحکم کی مزید تصدیق ان الفاظ میں درج ہے۔ اس کی اہم تصنیف فصوص الحکم ہے، حالانکہ تاریخ سارٹن صفحہ ۵۰۰ پر یہ عبارت اس طرح ہے

"اس کی اہم تصانیف میں رسالہ فصوص الحکم (ایک مختصر سی فلسفی تمہید) رسالہ فی مبادی آراء فی مدینۃ الفاضلہ (model city) اور سب سے بڑھ کر احصاء العلوم سائنس کے اصول اور درجہ بندی پر ایک جامع تصنیف لاطینی نام De Screntees (De Ortie Scuetearean) ہیں، آخر الذکر کا عربی نسخہ مفقود ہے مگر لاطینی ترجمہ موجود ہے۔"

مضمون نگار کے اس تصرف بیجا اور کتر بیونت سے عبارت کے معنی کچھ سے کچھ ہو گئے۔ سارٹن کہتا ہے کہ فارابی کی "سب سے اہم کتاب احصاء العلوم ہے" اور مضمون نگار نے محض توطیہ مقصد کے لیے اسے مسخ کر کے لکھ دیا کہ اس کی اہم تصنیف فصوص الحکم ہے۔ حالانکہ سارٹن اسے مختصر سی فلسفی تمہید بتاتا ہے۔ اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ تحریف سنجیدہ علمی بحثوں میں جن کا مقصد احقاق حق ہو، مستحسن نہیں ہے۔ اس سے ایسے مضمون نگاروں کی دیانتداری پر سے قارئین کا اعتماد اٹھ جاتا ہے۔

اُردو املانامہ پر ایک نظر

از جناب غلام رسول صاحب حیدر آباد

یہ مسلمہ امر ہے کہ اردو ایک عالمگیر زبان ہے۔ دنیا کی آفاقی زبانوں میں اس کا تیسرا درجہ ہے۔ چونکہ اردو کا رسم خط بے اعراب ہے۔ اس لیے غیر زبان والوں کو بعض اوقات اس کا صحیح پڑھنا دشوار ہو جاتا ہے، اس کا حل یہ ہے کہ اردو میں نافہم اور اجنبی الفاظ کے املا میں اعراب کی پوری پابندی کی جائے۔

اردو زبان کے لیے رسم خط کی اصلاح اور املا کے قاعدوں کا تعین اُن مسائل میں سے ہے جو پہلے ہی سے ارباب اردو کے پیش نظر رہے ہیں، اور آج کل ان کا حل کرنا اور بھی ضروری ہے، اس لیے پہلے اردو رسم خط کی اصلاح، پھر اس کے املا کے قاعدوں کی تکمیل کی کوشش کرنی چاہیے، حال ہی میں ترقی اردو بورڈ پاکستان نے سب سے پہلے اردو املا کے بارے میں اصلاحی قدم اٹھایا ہے، اور اس کے لیے ایک املانامہ، جو (۲۱) قاعدوں پر مشتمل ہے، شائع کیا ہے۔

میں نے بھی اس مسئلہ پر بہت غور کیا اور ایک عرصہ کے غور و فکر کے بعد ایسے اعراب وضع کیے اور املا کے قاعدے بنائے جن سے غیر زبانوں کے الفاظ کا لکھنا اردو میں بہت آسان ہو گیا اور اب یہ اعتراض جاتا رہا کہ اردو میں سنسکرت اور دوسری زبانوں کے الفاظ کا صحیح املا نہیں کیا جا سکتا، ان اعراب اور قاعدوں کو میں نے کتابی شکل میں مرتب کیا تھا جس کو ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد نے شائع کیا ہے۔ اس مضمون میں ترقی اردو بورڈ پاکستان کے املانامہ کی

تجویزوں کو نقل کر کے اپنی تجویزوں کو پیش کرتا ہوں، تاکہ دونوں میں موازنہ کر کے جو تجویز زیادہ بہتر ہو اس کو اختیار کیا جائے،

(۱) لفظوں کے درمیان جہاں نون غنہ ہے، وہاں نون پر الٹا جزم (ٚ) استعمال کیا جائے، جیسے: چاںٚد، پاںٚچ وغیرہ، اگر آخر میں نونِ غنہ ہو، تو نون بغیر نقطے کے (ں) استعمال کیا جا سکتا ہے، جیسے: میں، لڑکوں وغیرہ۔

(تجویز) اردو میں کوئی الٹا جزم نہیں ہوتا، صرف جزم ہوتا ہے، اس کی علامت کتابت میں (ۡ) اور ٹائپ میں (^) ہوتی ہے، اس کو الٹا جزم کہنے کے بجائے (نیمہ) کہنا بہتر ہے، کیونکہ یہ اعراب حرف نون کی آدھی آواز کے اظہار کی نمایندگی کرتا ہے، اور یہ علامت قدیم الایام سے اردو میں لکھی جاتی رہی ہے، لیکن اس کا کوئی نام رکھا نہیں گیا تھا، میں نے مناسبت کے لحاظ سے اس کا نام (نیمہ) تجویز کیا ہے، اسی قبیل کی علامتیں ہندی اور تلگو میں بھی رائج ہیں، جو علی الترتیب چندر بندو (ں) اور اَرْسُنّا (ے) کے ناموں سے موسوم ہیں، میرا خیال ہے کہ چندر بند کو سامنے رکھ کر اردو والوں نے جدت کر کے چاند نما نشان کو گھٹا کر (ں) بنا دیا ہے، یہ اصطلاح اردو والوں کے لیے بالکل جدید ہے، اس کو اردو میں رواج دینا چاہیے اور اردو قواعد میں داخل کرنا چاہیے، اس ایک نئے اعراب کے وجود سے غیر زبانوں کے لفظوں کے تلفظ اور املا کی راہیں کھل گئیں اور اردو زبان کا رسم خط وسیع ہو گیا، اس طرح کی علامت یعنی (یٚ) اردو میں بھی یائے مخلوط کے ساتھ استعمال کی جاتی ہے، مثلاً: کیاری، کیوڑا وغیرہ، چنانچہ سابق انجمن ترقی اردو (ہند) نے بابائے اردو مولوی عبد الحق کی معتمدی کے زمانے میں پہلے پہل اپنی درسیہ یعنی (Redars) میں اس علامت کو استعمال کیا اور اب بھی اردو ریڈروں میں اس پر عمل ہوتا ہے، اس میں الٹے جزم کے بجائے نون غنہ کی

علامت (ںٚ) لکھا جائے، اس کے بعد کی تجویز ٹھیک ہے،

(۲) واو اور یا کا جہاں مجہول تلفظ ہے، وہاں پیش اور زیر استعمال کیے جائیں، جیسے: چُور، شُور، زِیر، سِیب، دِیر۔ لفظوں کے آخر میں مجہول یا کے لیے بڑی (ے) استعمال ہوگی اور معروف کے لیے چھوٹی (ی) جیسے: کے، کی، دے، دی۔

(تجویز) چونکہ واو، پیش کا قائم مقام ہوتا ہے اور یائے مجہول سے پہلے کا حرف ہمیشہ مکسور ہوتا ہے، اس لیے واؤ اور یا کا جہاں مجہول تلفظ ہے، وہاں پیش اور زیر استعمال کیے جائیں، اس کے بعد کی تجویز ٹھیک ہے۔

(۳) واو اور یا کا جہاں معروف تلفظ ہے، وہاں الٹا پیش اور کھڑا زیر واو اور یا کے ساتھ استعمال کیے جائیں، جیسے: گوٗ، دوٗر، رام پوٗر۔ پیٖر، کھیٖر، چیٖن۔

(تجویز) الٹا پیش ٹھیک ہے لیکن کھڑا زیر کہنا غلط ہے، پڑا زیر کہنا چاہیے۔

(۴) دن، دل وغیرہ الفاظ میں زیر استعمال کیا جائے، جیسے: دِن، دِل۔

(۵) دکھ، سکھ وغیرہ الفاظ میں پیش استعمال کیا جائے، جیسے: دُکھ، سُکھ۔

(تجویز) دونوں تجویزیں ٹھیک ہیں۔

(۶) اجنبی الفاظ میں جیسا کہ Men، Pen ہیں (E) کے تلفظ کے لیے ی مع زیر استعمال کیا جائے۔ جیسے: مِین، پِین۔

(تجویز) یہ تجویز مناسب نہیں ہے Men اور Pen میں (ای) کی آدھی آواز نکلتی ہے، اس کے لیے یا پر نیمہ استعمال کرنا چاہیے، یعنی یائے مخلوط کی علامت (یٚ) لکھی جائے، جیسے: میٚن، پیٚن۔ اس میں ی مع زیر کے بجائے یائے مخلوط کی علامت (یٚ) لکھا جائے،

(۷) Lord، Hot وغیرہ اجنبی الفاظ میں (o) کے تلفظ کے لیے (وْ) استعمال کیا جائے۔ جیسا کہ: ہوْٹ، لوْرڈ۔

(تجویز) اوپر کے لفظوں میں (o) کو واوِ مجہول تصور کر کے اس کی جگہ (وْ) تجویز کیا گیا ہے، حالانکہ ان میں (o) کی آواز آدھی نکلتی ہے، اس لیے انھیں اردو میں نیمہ والے الف یعنی (آ) سے لکھا جائے۔ جیسے: ہآٹ، لآرڈ۔ اس میں (وْ) کے بجائے نیمہ والا الف لکھا جائے۔

(۸) Call اور All وغیرہ اجنبی الفاظ میں (A) کے تلفظ کے لیے (اْ) استعمال کیا جائے۔ جیسے کاْل، اْل۔

(تجویز) چونکہ اوپر کے لفظوں میں اے (A) کا تلفظ الفِ ممدودہ کے مانند ہے اس لیے ان کو الفِ ممدودہ سے لکھنا چاہیے۔ جیسے کآل، آل۔ اس میں (اْ) کے بجائے (آ) لکھا جائے۔

(۹) دور، لو، سو وغیرہ الفاظ واو بالجزم دوْر، لوْ، سوْ جیسے لکھے جائیں۔

(۱۰) میلا، مینا وغیرہ الفاظ ی بالجزم میْلا، میْنا جیسے لکھے جائیں۔

(تجویز) نمبر (۹) اور (۱۰) کی مثالوں میں، جو (وْ، یْ) استعمال کیے گئے ہیں، وہ واوِ لین اور یائے لین کہلاتے ہیں۔ اردو میں یہ دونوں اعراب بالکل نئے ہیں۔ ان کی علامتیں (وْ۔ یْ) ہیں۔ اس سے پہلے اردو والے اس واو کو واو ماقبل مفتوح اور یا کو یا ماقبل مفتوح کہا کرتے تھے، حالانکہ علمِ تجوید کی رو سے صحیح طور پر ان کو واوِ لین اور یائے لین کہنا چاہیے تھا۔ میری تحقیق میں پہلے کے نام غلط طور پر مشہور ہو گئے ہیں، اردو والے ابتک صحیح ناموں سے بے خبر ہیں، اس لیے ان اعرابوں کو آیندہ سے واوِ لین اور یائے لین

کے ناموں سے پکارنا چاہیے اور اردو قواعد میں ان کا اضافہ کرنا چاہیے، ان اعرابوں کے وجود سے اردو زبان میں خود بخود ہندی حروف اے (ऐ) اور او (औ) کا بدل پیدا ہو گیا اور اردو لکھاوٹ میں بڑی سہولت ہو گئی، ان میں واو بالجزم اور ی بالجزم کے بجائے واوِ لین اور یائے لین لکھا جائے۔

(۱۱) اجنبی الفاظ جیسے Man، Cat وغیرہ میں (A) کے تلفظ کے لیے (ی) کے پیشتر کے حرف پر زبر دیا جائے، جیسے: میَن، کَیٹ۔

(تجویز) تجویز ٹھیک نہیں ہے Man اور Cat وغیرہ میں (A) کا تلفظ الف کے ساتھ (ی) کی آدھی آواز کو ظاہر کرتا ہے، اس لیے ان کو اردو میں یائے مخلوط کی علامت (یٓ) سے لکھنا چاہیے۔ جیسے: میٓان، کیٓاٹ۔ یعنی زبر کے بجائے یائے مخلوط کی علامت (یٓ) لکھا جائے۔

(۱۲) جہاں اجنبی الفاظ میں پہلا حرف ساکن ہوتا ہے، وہاں جزم کی علامت لگائی جائے، جیسا کہ: سْکول (School) سْنو (Snow) بْرج (Bridge)

(تجویز) تجویز ٹھیک نہیں ہے۔ اوپر کے الفاظ میں پہلے حروف (S اور B) کی آدھی آواز کو ظاہر کرتے ہیں، نہ کہ سکون کو۔ اردو لکھاوٹ میں کبھی بھی پہلے حرف کو ساکن نہیں لکھا جاتا، ساکن کا استعمال اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب اس سے پہلے کا حرف متحرک ہو، اس لیے املا کے قاعدے کے لحاظ سے اوپر کے الفاظ کو (نیمہ) کے ساتھ اردو میں لکھنا چاہیے۔ جیسے: سٓکول، سٓنو، بٓرج، اس میں پہلا حرف ساکن ہوتا ہے کے بجائے پہلا حرف آدھی آواز دیتا ہے اور جزم کی علامت کے بجائے نیمہ کی علامت لکھا جائے۔

(۳) سنسکرت زبان میں نون کی مثل (ण) ہے اور یہ تلفظ پشتو اور سندھی زبانوں

میں بھی ہے۔ اس کے لیے (نؔ) استعمال کیا جائے۔ جیسے: گنیش۔ نارائن۔

(تجویز) (نؔ) کا لکھنا موزوں نہیں ہے، گو اس شکل میں پہلے سے (انترؔ) کے لیے (نؔ) علامت کا استعمال ہوتا رہا ہے، مگر اب اس میں ترمیم کی ضرورت ہے۔ اردو والوں کو جب ابتدا میں نیا حرف وضع کرنے کی ضرورت پڑی، تو اس کے واضعین نے مماثل حرف کے اوپر (ط) لکھ کر تارید (اردو شکل دینا) کا عمل کیا۔ چنانچہ عربی کے مماثل حرفوں پر (ط) لکھ کر اردو میں نئے حروف ٹ، ڈ، اور ڑ بنائے۔ ان تین حرفوں کی حد تک تو (ط) کا استعمال ٹھیک ہے۔ لیکن اس کلیے کے تحت (ط) کے ذریعے دوسرے نئے حرفوں کو وضع کرنے سے گنجلک پیدا ہوتی ہے۔ جیسا کہ (۱۶) قاعدے کی مثال کرشنؔ سے ظاہر ہے، اس لیے اگر (نؔ) کے بجائے (نٓ) لکھا جائے تو مناسب ہے، اس میں علامت (ـــ) قائم مقام (ط) کے ہے جس کا اردو ٹائپ میں پہلے ہی سے چلن ہے۔

(۱۴) سنسکرت زبان میں پُرُش (परुष) اور شیش (शेष) وغیرہ الفاظ میں سین پر ط (شؔ) استعمال کیا جائے۔ جیسے پُرُشؔ، شیشؔ

(تجویز) اس میں سنسکرت شٓ (ष) کے لیے جو (شؔ) استعمال کیا گیا ہے، وہ قدیم عمل تارید کا حامل ہے، جو لکھاوٹ کے لحاظ سے کچھ ٹھیک نہیں ہے، اس لیے اردو میں (شٓ) لکھا جانا زیادہ موزوں ہوگا، اس میں (شؔ) کے بجائے (س) لکھا جائے۔

(۱۵) سنسکرت میں رشی (ऋषि) اور رن (ऋण) وغیرہ الفاظ میں جو پہلا حرف ری (ऋ) ہے، اس کے لیے اردو میں (رِؔ) استعمال کیا جائے جیسے: رِشی، رِنؔ۔

(تجویز) اردو میں سنسکرت ری (ऋ) کا کوئی بدل نہیں تھا، میں نے اس کے لیے

نیا اعراب ایجاد کیا ہے، اس کی علامت (ہِ) ہے اور اُس کو رائے ممدودہ کے نام سے موسوم کیا ہے، یہ سنسکرت اور ہندی کے لیے خاص ہے، اور (ری) کا بدل ہے۔ ہماری زبان کی ساخت کے لحاظ سے مذکورہ علامت اور اصطلاح بہت موزوں ہیں، اس نئے اعراب سے اردو میں سنسکرت کے الفاظ کا لکھنا آسان ہوگیا، اس لیے اس اعراب کو اردو املا میں رائج کرنا چاہیے اور اردو قواعد میں داخل کرنا چاہیے۔ ان کی مثالیں یہ ہیں: رِشی، سنسکرت، کرِپا اور امرِت وغیرہ۔

(۱۶) سنسکرت کے کرشن (कृष्ण) اور نرپ (नृप) وغیرہ کرِشنؔ، نرِپ لکھے جائیں۔

(تجویز) اوپر کی مثالوں میں مجوزہ طریقہ سے (ری) کے استعمال میں کتابت میں بڑی گنجلک پیدا ہو جاتی ہے، اور قاری ان لفظوں کو صحیح نہیں پڑھ سکتا ہے، لیکن میرے طریق املا کے بموجب کرِشنٓ، نرِپ لکھا جائے گا، جس میں کرِ کے بجائے کرِ، شنؔ کے بجائے شنٓ اور نرِ کے بجائے نرِ لکھا جائے۔

(۱۷) سنسکرت زبان کے کریا (क्रिया)، ترِی (त्रि) وغیرہ کو کرِیا، ترِیا لکھا جائے۔

(تجویز) تجویز ٹھیک نہیں ہے، اوپر کی مثالوں میں ہندی ری (ऋ) کا استعمال ہوا ہے جو سنسکرت کے طریقے پر لکھا گیا ہے، چونکہ اردو لکھاوٹ کا عربی طرز املا سے تعلق ہے، اسلیے غیر زبان کے لفظوں کو اپنی زبان میں لکھنے میں عربی کی تقلید کرنی چاہیے، اسلیے اوپر کے لفظوں کو اردو میں زیر کی جگہ (ی) سے لکھنا چاہیے، جیسے کری، تری اس میں کرِیا کے بجائے کری کی طرح اور مثال دی جانی چاہیے تھی، تاکہ واضع کا منشا پورا ہو سکے۔

(۱۸) اجنبی زبان کے So، only وغیرہ الفاظ سو، اونلی جیسے لکھے جائیں۔

(۱۹) کل، تن وغیرہ الفاظ میں زبر استعمال نہ کیا جائے۔

(تجویز) دونوں تجویزیں ٹھیک ہیں۔

(۲۰) انگریزی حرف (V) کا تلفظ، لفظ کے آخر میں (وْ) سے کیا جائے، جیسے لوْوْ (Love) ڈوْوْ (Dove)

(تجویز) تجویز ٹھیک نہیں ہے، اوپر کی مثالوں میں آخری واو، واوِ موقوف ہے اردو کا آخری حرف ہمیشہ ساکن ہوتا ہے، اس لیے اس پر جزم کی علامت نہیں لکھی جاتی، جیسے: لوْو، ڈوْو۔ اس میں لوْوْ کے بجائے لوْو اور ڈوْوْ کے بجائے ڈوْو لکھا جائے۔

(۲۱) سنسکرت کے انسوار اور وسرگ کے لیے (م) اور (ہ) پر دائرہ دیا جائے، جیسے: سِنْہ (सिंह)، دُکھْ (दुःख)

(تجویز) یہ تجویز ٹھیک نہیں ہے۔ سنسکرت کے انسوار کو اردو میں میم ساکن یا نونِ ساکن سے لکھا جاتا ہے۔ میم ساکن کی مثالیں، جیسے: سموْاد (संवाद) سمہار (संहार) ہیں، اور نون ساکن کی مثالیں، جیسے: بنْش (वंश) ہنْسا (हिंसा) اور سنسکرت کے وِسرگ کو اردو میں ہائے مختفی سے لکھا جاتا ہے۔ ہائے مختفی کی مثالیں، جیسے: پُنہ (पुनः)، شنیہ (शनैः) ہیں، اس لیے (م) پر دائرہ بنایا جائے کے بجائے میم ساکن یا نونِ ساکن لکھا جائے، اور (ہ) پر دائرہ بنایا جائے کے بجائے ہائے مختفی لکھا جائے۔

مصحفِ عثمانی کے متعلق ایک عینی شہادت

۱۰ مئی ۱۹۶۱ء

مکرمی سلام مسنون

"مصحف عثمانی" کے سلسلے میں میری دلچسپی اس وقت سے شروع ہوئی جبکہ میں نے "سوویت دیس" میں اس نسخے پر مضمون دیکھا تھا، پچھلے مہینے میرے محترم دوست سردار جعفری روس جا رہے تھے، میں پہلے بھی ان سے اس نسخے کا ذکر کر چکا تھا، اس بار انھیں تاکید کی کہ وہ تفصیلات معلوم کرکے مجھے لکھیں، ان کا جو خط کل ہی ملا ہے اس کی نقل نیچے درج ہے، اگر آپ ناظرین معارف کے لیے مناسب سمجھیں تو شائع فرمادیں۔

امید کہ مزاج بخیر ہوگا۔

نیاز مند

سید شہاب الدین دسنوی

نقل خط

تاشقند

۲۸ اپریل ۶۱ء

برادرم دسنوی صاحب. تسلیم

آج میں نے مصحف عثمانی کی زیارت کی، یہ مصحف ایک صندوق میں مقفل رہتا ہے،

اور عام طور سے لوگوں کو نہیں دکھایا جاتا ہے، آجکل میوزیم بھی بند تھا لیکن ازبکستان کے دوستوں کی مہربانی سے مجھے آج اس کو دیکھنے کی اجازت مل گئی، میں اپنا کیمرہ لے گیا تھا لیکن تصویر لینے کی اجازت نہیں تھی، ہاں یہ وعدہ ضرور کیا ہے کہ یا تو اس کا مائکروفلم یا چند صفحات کی تصویریں سوویت سفارت خانے کے ذریعہ سے میرے پاس بمبئی بھیج دی جائیں گی۔

یہ قرآن ۵۳ × ۶۸ سینٹی میٹر کے ۳۵۳ صفحات پر لکھا ہوا ہے اور کہا جاتا ہے کہ مکمل ہے، قرآن کا رائج نسخہ اسی بنیاد پر تیار ہوا ہے، نہایت نفیس اور جلی قلم سے خط کوفی میں کتابت کی گئی ہے، خون کے دھبے اب تک موجود ہیں۔ صفحات کا رنگ ایک طرف سے ہلکا زرد اور دوسری طرف سے سفید ہے، کیونکہ تحریر کے لیے ہرن کی کھال کا نہایت موٹا چمڑا استعمال کیا گیا ہے۔

میوزیم کی ڈائرکٹر انتیس تیس برس کی ایک خاتون، نفیسہ صادق ہیں، انھوں نے بتایا کہ صفحات اور خون کے دھبوں کے کیمکل امتحان (Chemical Test) سے اس کی قدامت کا صحیح اندازہ کیا گیا ہے، اس نسخے کے علاوہ خط کوفی میں ایسے ہی تین اور نسخے تھے، لیکن اب وہ نایاب ہیں، صرف چند صفحات برٹش میوزیم لندن میں محفوظ ہیں۔

نفیسہ صادق کے بیان کے مطابق مصحف عثمانی چودھویں پندرھویں صدی عیسوی تک سلاطین ترکی کے قبضے میں تھا قسطنطنیہ سے تیمور لنگ اس کو سمرقند لے آیا، ایک روایت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ سمرقند میں ایک شخص خواجہ احرار تھا، اس کے کچھ مرید مکہ معظمہ سے واپس آرہے تھے، قسطنطنیہ کے دوران قیام میں ایک مرید نے وہاں کے ایک پاشا کو

بیماری سے اچھا کیا، صحتیاب ہونے کے بعد پاشا نے جب اس کو منہ مانگا انعام دینا چاہا تو اس مرید نے مصحف عثمانی مانگ لیا جو پاشا کے پاس تھا، پاشا نے تامل کیا، لیکن اس کے مصاحبوں نے رائے دی کہ وعدہ خلافی ٹھیک نہیں ہے، آپ تین دن کے لیے یہ مصحف اس شخص کو دیدیجیے، اور تین دن کے بعد اس کو کچھ اچھی رقم دے کر واپس لے لیجئے گا۔ لیکن وہ مرید زیادہ چالاک نکلا مصحف عثمانی کے ہاتھ آتے ہی وہ قسطنطنیہ سے روانہ ہوگیا، تین دن بعد اس کی تلاش کی گئی تو معلوم ہوا کہ وہ سمرقند جا چکا ہے۔

انیسویں صدی کے وسط میں جب ترکستان کے علاقے روسی سلطنت میں شامل کر لیے گئے تو ۱۸۶۲ء میں اس علاقے کے روسی گورنر کی نظر خواجہ احرار کی مسجد میں مصحف عثمانی پر پڑگئی، اس نے مسجد کے لیے سو روبل دیے اور مصحف عثمانی کو سینٹ پیٹرس برگ کے کتب خانے میں بھیجدیا، ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کے فوراً بعد لینن نے اس کو مشرقی اقوام کے مسلمانوں کے حوالے کر دیا۔ اس طرح یہ نسخہ لینن گراڈ سے پہلے تاتاریہ کے علاقے میں آیا اور پھر وہاں سے تاشقند کی انقلابی سوئٹ کے پاس پہنچا اور اب ازبکستان کی راجدھانی تاشقند کے تاریخی میوزیم میں محفوظ ہے،

میں کوشش کروں گا کہ اپنے ساتھ اس کی چند تصویریں لانے میں کامیاب ہو جاؤں، میں یہاں تین ہفتے اور قیام کروں گا اور آخر مئی تک بمبئی آؤں گا، اس دوران میں یہاں کے مشرقی ادارے اور کتب خانوں میں بھی کچھ وقت صرف کروں گا۔

امید ہے کہ آپ بخیریت ہوں گے۔

آپ کا

سردار جعفری

ادبیات

غزل

حضرت بیباک مرحوم شاہجہانپوری تلمیذ داغ

نہ وہ لطفِ گریۂ خوں رہا نہ وہ یادِ رشکِ پری رہی
نہ وہ ہم رہے نہ وہ دل رہا نہ وہ غم سے نوحہ گری رہی

نہ ریاضِ خلد میں جی لگا نہ وصالِ حور سے کچھ ہوا
وہی جوشِ وحشتِ دل رہا وہی اپنی جامہ دری رہی

شبِ وصل خلوتِ خاص میں جو حجاب بیچ سے اٹھ گیا
تو ہمیں رہے نہ وہی رہے جو رہی تو بے خبری رہی

کبھی آبِ گریہ سے تر کیا کبھی خونِ دل سے بھرا رکھا
مگر اپنے نخلِ مراد کی اک وہی سی بے ثمری رہی

کیا مست بادۂ ہجر سے مجھے ہائے ساقیٔ دہر نے
جو شرابِ وصل کے خم میں تھی وہ الگ دھری کی دھری رہی

جو کیا ہے پاس نے حالِ دل کہیں کس سے جاکے حسینؔ ہم
یہ وہ شیشہ ہے کہ شرابِ عشق مدام جس میں بھری رہی

لے بعض غزلوں میں بحر کے لحاظ سے بیباک کے بجائے حسینؔ تخلص رکھا ہے۔

غزل

جناب سید ضمیر بخاری، کراچی

نہ بزمِ گل میں نہ گہوارۂ بہار میں تھا ... میری نظر کا سکوں تیری رہگذار میں تھا
تری نظر کے اشارے سے ہوگیا کافور ... وہ سوزِ غم جو تمہارے ڈگار میں تھا
معاملاتِ جنوں تھے مزاج دانِ دل کے ... اٹھا ہے جو بھی قدم آپ کے دیار میں تھا
یہ مانا ضبطِ فغاں پر ہمیں نہ تھا قابو ... سکونِ دل تو مگر، تیرے اختیار میں تھا
نگاہِ دوست تو خود ملتفت رہی دل پہ ... ہمارا ذوقِ نظر ورنہ کس شمار میں تھا

بس اک تمہیں سے بخاری کو ربط ہے، ورنہ
بڑا ہی طولِ تمنا کے کاروبار میں تھا

غزل

از جناب تسکین قریشی

کس سے پوچھیں ہم نے کہاں وہ چہرۂ انور دیکھا ہے ... محفل محفل ڈھونڈ چکے ہیں گلشن گلشن دیکھا ہے
ہم کو دیکھو منزل منزل لٹ کے ہوئے ہیں خاک نشیں ... ہم سے پوچھو کیسا کیسا ہم نے رہزن دیکھا ہے
کس کو دیکھیں کس کو نہ دیکھیں پھول بھی ہیں کلیاں بھی مگر ... جس سے لگائی آنکھ اسی کو دل کا دشمن دیکھا ہے
رنگِ بہارِ صبحِ گلستاں کیا دیکھے وہ دیوانہ ... جس کی نظر نے ایک ہی گل میں سارا گلشن دیکھا ہے
اہلِ نظر کے خون کی چھینٹیں دور تلک اڑ کر جاتی ہیں ... میرا تڑپنا دیکھنے والے اپنا بھی دامن دیکھا ہے

آج انھیں جو چاہو سمجھ لو، ورنہ یہی تسکیں ہیں جنھیں
کل تک ہم نے کوئے بتاں میں خاک بداماں دیکھا ہے

مطبوعات جدیدہ

مرزا مظہر جان جاناں اور اُن کا اردو کلام — از عبد الرزاق قریشی، ضخامت ۳۰۲، کتابت و طباعت بہتر، ناشر ادبی پبلشرز بمبئی، قیمت ۵ ر

اس کتاب میں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، حضرت مرزا مظہر جان جاناںؒ کے عہد، حالات زندگی اور ان کے فارسی اور اردو کلام پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، اردو ادب کے تیسرے دور میں اردو زبان اور خاص طور پر اردو شاعری کو جن لوگوں نے تہذیب و شائستگی اور بلندی بخشی اس میں فارسی زبان کی سی دلکشی اور شیرینی پیدا کی، اور اس کو ابہام گوئی کے خار و خس سے پاک کیا، ان میں مرزا مظہر جان جاناں، خواجہ میر درد اور میر و سودا کا نام سرفہرست ہے، "بقول انشا پاک کنندۂ چمنستان ریختہ از خار و خس عیوب ہمیں صاحبانند۔" ان میں بھی مرزا صاحب کا مرتبہ سب میں بلند ہے، مصحفی نے اسی بنا پر انھیں "نقاش اول زبان ریختہ" لکھا ہے۔

اس عہد کے تقریباً تمام معروف شعراء و ادباء کے حالات زندگی اور ان کے کلام کے محاسن و معائب و خصوصیات پر کتابیں لکھی جا چکی ہیں، لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ مرزا مظہر جان جاناں اور خواجہ میر درد کے بارے میں اب تک کوئی مفصل کتاب نہیں لکھی گئی، جناب عبد الرزاق صاحب قریشی نے یہ کتاب لکھکر ایک کمی تو پوری کر دی، دوسری کمی انشاء اللہ دار المصنفین پوری کرے گا، عبد الرزاق صاحب نے بڑی تحقیق سے مرزا صاحب کی زندگی کے ہر پہلو پر گفتگو اور ان کے فارسی کلام کے ساتھ ان کے بکھرے ہوئے اردو کلام کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے، تحقیق کے ساتھ زبان و بیان

کی شگفتگی اور پختگی کے لحاظ سے بھی یہ کتاب ممتاز ہے اور اس میں قریشی صاحب نے شبلی اسکول کا بہترین تتبع کیا ہے، اس لحاظ سے یہ کتاب اردو ادب میں ایک قیمتی اضافہ ہے، مقدمہ، دیباچہ اور آخذ کے علاوہ کتاب میں کل ۲۹ ابواب اور ایک ضمیمہ ہے، جس میں نام و نسب اور خاندان سے لیکر ان کے اخلاق و عادات اور فضل و کمال کے ہر گوشہ پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، اس کتاب کی یہ خوبی بھی قابل ستایش ہے کہ اس میں کوئی بات ذاتی تاثر کی بنا پر نہیں کہی گئی ہے، بلکہ ہر بات کے لیے ٹھوس دلائل فراہم کیے گئے ہیں، جہاں تک مرزا صاحب کے فارسی کلام کا تعلق ہے اس میں اور ان کی زندگی میں بڑی حد تک ہم آہنگی ہے، اور عشق و محبت کی واردات و کیفیات کے ساتھ پاکیزگی، بلندی اور جدت طرازی بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے بہت سے فارسی اشعار ضرب المثل بن گئے ہیں، لیکن اردو کلام میں ان محاسن کی کمی محسوس ہوتی ہے، مصنف کو اس پہلو پر بحث کرنی چاہیے تھی، اور یہ بھی بتانا چاہیے تھا کہ اردو کلام کی کمی کے باوجود انھوں نے کس طرح زبان ریختہ کو خار و خس کے عیوب سے پاک کیا اور وہ نقاشِ اول کن وجوہ سے قرار پاتے ہیں۔

(۱) الصوفیان (۲) المحدثان (۳) مذکراتی (۴) انتشار العرب وعلومہم فی فرنسا (عربی) — از ڈاکٹر محمد احمد صاحب صدیقی، صفحات بترتیب ۷۶-۶۸-۱۰۸-۴۴، پتہ: آفاق برادرس ۱۶۶ شاہ گنج، الہ آباد۔

یہ چاروں کتابچے ڈاکٹر محمد احمد صدیقی پروفیسر عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی کے رشحات قلم کا نتیجہ ہیں، ان کی زبان عربی ہے، پہلے رسالہ میں دسویں صدی کے دو ممتاز معاصر صوفیا یعنی حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی اور شیخ محب اللہ الہ آبادی کے حالات و کمالات کا ذکر ہے، دوسرے رسالہ میں ہندوستان کے دو ممتاز محدثین جن کے دم قدم سے حدیث نبوی کی روشنی عام ہوئی، یعنی شیخ عبد الحق محدث دہلوی اور حضرت شاہ ولی اللہ کے سوانحِ زندگی اور علم و فضل کا تذکرہ

تیسرا رسالہ مصنف کے چار علمی و ادبی مضامین یا علمی و ادبی یادداشتوں کا مجموعہ ہے، پہلا مضمون فضل العرب علی الافرنج ہے جس میں یورپیوں پر عربوں کے علمی تفوق کی تفصیل ہے، دوسرے مضمون میں اسلام کے ابتدائی مراکز اور اس کے داعیوں کی تحقیق و تفتیش کی گئی ہے، تیسرا مضمون بدیع الزماں ہمدانی کی شاعرانہ خصوصیات پر ہے، نظم و نثر پر یکساں قدرت بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتی ہے، مگر بدیع الزماں اس سے مستثنیٰ تھا، اسے دونوں صنفوں میں یکساں مہارت حاصل تھی، اس مضمون میں بڑے عمدہ پیرایہ میں اس کی تفصیل کی گئی ہے، چوتھا مضمون الٰہ آباد میں گنگا و جمنا کے سنگم کے دلچسپ مناظر کے بارے میں ہے، چوتھے رسالہ میں عربوں کی فرانس میں آمد اور وہاں علم و فن کی ترویج و ترقی پر ہے۔

یہ چاروں رسالے زبان و بیان اور مواد کے لحاظ سے قابل مطالعہ ہیں، الٰہ آباد یونیورسٹی کے عربی شعبہ کے اساتذہ عربی زبان کی ترویج و ترقی کے لیے جو قابل قدر کوشش کر رہے ہیں، اس کا ایک نمونہ یہ رسالے بھی ہیں، ان رسالوں سے ہندوستان کے عربی خواں طبقہ کو فائدہ اٹھانا چاہیے، ان کے ذریعہ نہ صرف عربی زبان کی وسعت کا اندازہ ہوگا بلکہ ان سے ہندوستان میں اپنے اسلاف کے علمی و عملی کارناموں کی تفصیل بھی معلوم ہوگی، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ موجودہ عرب دنیا ہندوستان کے علماء و صوفیاء کے کارناموں سے متعارف ہو جائے گی، الصوفیان میں المحدثان کی طرح معاصرت کا خیال کیے بغیر حضرت مجدد الف ثانی کے ساتھ کسی دوسرے صاحبِ دعوت و عزیمت بزرگ کا تذکرہ ہوتا تو زیادہ مناسب تھا۔

فکر و نظر۔ از حبیب الرحمٰن ندوی، صفحات ۱۴۲، ناشر شعبۂ تصنیف و اشاعت دار السلام ادری۔ اعظم گڈھ۔ قیمت: عہ

یہ رسالہ ایک ہونہار نوجوان ندوی کے، علمی و دینی مضامین کا مجموعہ ہے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

کائنات کا محسن اعظم، عہد نبوی کا ایک اہم تاریخی اجتماع، دو اسلام میری نظر میں، اسلام میں عورت کا درجہ، مسئلہ تعدد ازدواج، خلافت صدیقی کی ایک جھلک، اسلام میں تیوہار کا مفہوم، اور دو ایک عدی

منبر کے محققین کی نظر میں، عربی مدارس کے لیے ایک لمحۂ فکریہ، یہ تمام مضامین، مواد اور زبان دونوں کے لحاظ سے اچھے خاصے اور قابل مطالعہ ہیں، اگر انھوں نے مشق جاری رکھی تو آئندہ یہ ایک اچھے مصنف بن سکتے ہیں، مصنف کے ساتھ اس ادارہ کے ذمہ دار بھی قابل ستایش ہیں کہ ایک دیہات میں بیٹھ کر انھوں نے علم و فن کا چراغ جلانے کی کوشش کی ہے۔

گفتنی۔ از مخمور سعیدی، صفحات ۱۴۴، کتابت و طباعت عمدہ، مع گرد پوش، ناشر مکتبہ تحریک ۹ انصاری مارکیٹ، دریا گنج، دہلی۔ قیمت: عہ

یہ ایک ہونہار نوجوان مخمور سعیدی کا پہلا مجموعۂ کلام ہے، یہ بہ قامت کہتر اور بہ قیمت بہتر کا صحیح طور پر مصداق ہے، اس میں نظمیں بھی ہیں اور غزلیں بھی، اور دونوں ظاہری و معنوی اعتبار سے پاکیزہ، فکر انگیز اور بار بار پڑھنے کے لائق ہیں، گوپال متل صاحب نے دیباچہ میں ان کے کلام کے بارے میں صحیح لکھا ہے کہ "مخمور کے کلام میں ندرت فکر بھی ہے اور ندرت احساس بھی، اسکی جمالیاتی شاعری میں آپ فتادگی تو پائیں گے لیکن یہ فتادگی ایک غیور انسان کی فتادگی ہے، مخمور کے کلام میں آپ پندار بیجا کا مظاہرہ بھی نہیں پائیں گے جو اپنے منطقی مفہوم میں احساس بے مائیگی کی تلافی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا"۔ اس مجموعہ کی اشاعت سے اردو شاعری کے پاکیزہ لٹریچر میں ایک اچھا اضافہ ہوا ہے، خاص طور پر کمیونزم کی خودسری اور جبر کے سلسلہ میں جو نظمیں مخمور نے کہی ہیں وہ واقعیت اور شاعرانہ دونوں لحاظ سے قابل تحسین ہیں، اس کے غزل کے چند اشعار سے اسکی شعری صلاحیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

میرے لب پر تو نہیں شکوۂ بربادیِ دل — منفعل کیوں نگہ ناز ہوئی جاتی ہے

رخصت اے ہم نفسو! اب مری پروازِ جنوں — بے نیازِ پر پرواز ہوئی جاتی ہے

حسن پر آنے نہ پائے کوئی الزامِ شکست — خود محبت سپر انداز ہوئی جاتی ہے

اے خوشا جذبِ تصور کہ مری خلوتِ شوق — رد کشِ انجمنِ ناز ہوئی جاتی ہے

ابوجہل وعکرمہ - از رازق الخیری، صفحات ۲۴۸، کتابت وطباعت عمدہ، ناشر: عصمت بک ڈپو، کراچی ۳، قیمت ۳؍

ابوجہل اسلام کا بدترین دشمن تھا، اس نے اسلام اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا، اپنی دانشمندی اور چالاکی کی وجہ سے پورے مکہ میں ممتاز تھا، اسی حکمت ودانائی کی وجہ سے قوم نے اسے ابوالحکم کا لقب دیا تھا، مگر بارگاہ نبوی سے اپنے سیاہ کارناموں کی وجہ سے ابوالحکم کے بجائے ابوجہل خطاب ملا تھا، اور دنیا اب اسی نام سے جانتی ہے، عکرمہ ابوجہل کے لڑکے تھے، یہ بھی ابتدا میں اپنے باپ کے نقش قدم پر چلے اور فتح مکہ تک اسلام دشمنی میں پیش پیش تھے، فتح مکہ کے بعد اپنے پچھلے کارناموں کی بنا پر مکہ چھوڑ کر باہر چلے گئے کہ کہیں ان سے انتقام نہ لیا جائے، لیکن جب ان کو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دامن عفو کی وسعت وپہنائی کا علم ہوا تو وہ پھر بارگاہ رسالت میں قبول اسلام کے لیے حاضر ہوئے آپ نے کسی ناگواری کا اظہار کیے بغیر مرحبا بالمہاجر الراکب کے تہنیت آمیز الفاظ سے ان کا استقبال کیا، اسلام کے بعد انھوں نے اپنی پچھلی غلطیوں کی پوری پوری تلافی کی، اور راہ حق میں اپنی جان تک دے دی، رازق الخیری صاحب جو متعدد علمی، تاریخی اور ادبی کتابوں کے مصنف ہیں، اس کتاب میں ابوجہل اور اس کے صاحبزادے حضرت عکرمہؓ کے حالات اور ان کے سیاہ وروشن تمام کارناموں کی اپنے خاص نیم تاریخی اور نیم افسانوی انداز میں تفصیل کی ہے، زبان وبیان کے لحاظ سے کتاب اتنی دلچسپ ہے کہ ختم کیے بغیر چھوڑنے کو جی نہیں چاہتا، البتہ واقعات کو تاریخی حیثیت سے جانچنا زیادہ مناسب نہیں ہوگا۔

"م، ج"

جلد ۸۸ ماہ ربیع الاول و ربیع الثانی ۱۳۸۱ھ مطابق ماہ ستمبر سنہ ۱۹۶۱ء عدد ۳

مضامین